LOS «EPIKALOÚMENOI» DE 1 COR 1,2, DIRECTORES Y SACERDOTES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA EN CORINTO

MANUEL GUERRA

SUMARIO: 1. Aclaraciones preliminares y marco. 2. Significados de ἐπικαλέω en los documentos extrabíblicos. 3. Ἐπικαλέω en los escritos bíblicos (Antiguo y Nuevo Testamento). 4. Los ἐπικαλούμενοι, «invocadores», de 1 Cor 1,2. 5. La primitiva comunidad cristiana de Corinto ¿modelo de comunidad carismática? 6. Conclusiones.

Ya he estudiado [1] el protocolo de la primera carta paulina a los Corintios con sus tres partes, a saber, los remitentes (1 Cor 1,1), los destinatarios (1,2) y el saludo (1,3). Este protocolo se ajusta al formulario epistolar griego —conservado inalterado durante casi un milenio— [2], excepto en algún detalle, si se puntúa como se ha venido haciendo, según se verá. Ahora pretendo desplegar el abanico semántico de una palabra expresiva de un sector de los destinatarios y acotar su significado preciso. La cuestión tiene una gran trascendencia para la acertada interpretación del protocolo y, en última instancia, de toda la Carta.

1. *Aclaraciones preliminares y marco*

Antes de observar con detenimiento pormenorizado la palabra objeto de este estudio, conviene enmarcarla en su contexto inmediato y adelantar alguna aclaración «pre-liminar» que nos permita pi-

1. Cfr. M. GUERRA, *1 Cor 1,1-3. Los ministros en la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la primera carta a los Corintios*, «Scripta Theologica» 9 (1977) 761-796.

2. Cfr. el análisis de 13.500 cartas de la antigüedad greco-romana en O. ROLLER, *Das formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrage zu Lehre vom Antike Briefen* (Stuttgart 1933).

sar el *limen* o «umbral» de entrada en el recinto de los ἐπικαλούμενοι, transliterado *epikaloúmenoi.*

1.1. *El texto original de 1 Cor 1,2 y sus traducciones*

De acuerdo con la puntuación tradicional, el texto griego original, en el que se enuncian los destinatarios de la primera carta a los Corintios, es el siguiente:

> ...τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλομένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν.

El aparato crítico no ofrece variantes que merezcan ser tenidas en cuenta. La Vulgata refleja con fidelidad este texto:

> *Ecclesiae Dei, quae est Corinthi, santificatis in Christo Iesu, uocatis sanctis, cum omnibus, qui inuocant nomen Domini nostri Iesu Christi, in omni loco ipsorum et nostro.*

Las traducciones de las lenguas vernáculas coinciden aunque difieren en algún pormenor sin relieve. No obstante, estas mínimas discrepancias —como se verá— delatan la inseguridad de quien no está satisfecho con el producto, insatisfacción justificada por la falta de coherencia y de sentido, que se advierte incluso tras una auscultación no muy reposada. La extrañeza ante estos síntomas aparentemente leves ha sido la causa de esta reflexión filológica, que, a mi juicio, despeja las incógnitas más o menos disimuladas hasta ahora, e ilumina la constitución jerárquica de la comunidad cristiana en Corinto desde los primeros años de su existencia.

De las traducciones castellanas tomo la más divulgada:

> *...a la iglesia de Dios en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo en todo lugar, suyo y nuestro* [3].

Las versiones en otros idiomas siguen la misma línea con la variante de la doble interpretación, presente también en las castellanas,

3. E. NACAR - A. COLUNGA, *Sagrada Biblia* (Madrid[15] 1964). La de J. M.ª BOVER - F. CANTERA, *Sagrada Biblia* (Madrid 1947) difiere sólo en lo siguiente: «*que está en Corinto*» y en el final «*lugar, de ellos y también nuestro*». Esta misma traducción figura en J. M.ª BOVER - J. O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento trilingüe* (Madrid 1977). J. LEAL en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por pro-*

de las palabras finales. Una de ellas vincula αὐτῶν καὶ ἡμῶν a «lugar»; la otra, a «...de nuestro *Señor Jesucristo*» mediante la alteración «de Jesucristo nuestro Señor...» o también repitiendo la palabra «Señor». Basten las siguientes muestras:

> *...à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe, aux sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés a être saints avec, tous ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, en tout lieu que ce soit, de votre (pays) et du nôtre.*
>
> *...à l'assamblée de Dieu qui se tient à Corinthe, composée de membres que son sanctifiés en Jésus-Christ, qui son consacrés par leur vocation et qui vivent en communion avec tous ceux qui, en quelque lieu que ce soit, invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est leur Seigneur comme le nôtre* [4].
>
> *...alla chiesa de Dio che è Corinto, a (voi) santificati in Christo Gesú, santi per vocazione, insieme con tutti quelli che invocano il nome del Signore nostro Gesú Christo in ogni luogo, (Signore) loro e nostro* [5].
> *«to those who have been sanctified in Christ Jesus, and called to be holy; with all those who invoke the name of our Lord Jesus Christ, in every dependency of theirs, and so of ours»* [6].

---

fesores de la Compañía de Jesús, II (Madrid 1962) recoge literalmente la traducción de Bover-Cantera con la variante: «*...con todos los que en todo lugar invocan el nombre de Jesucristo nuestro Señor, de ellos y de nosotros*». La de L. TURRADO en AA.VV., *Biblia comentada* (Madrid 1965) transcribe el texto de Nacar-Colunga. *El Nuevo Testamento* de la AFEBE (Segovia 1954) transcribe la de Bover-Cantera con la variante final «*...lugar, suyo y nuestro*». J. MATEOS - L. ALONSO SCHÖKEL, *Nuevo Testamento* (Madrid 1975): *...a la iglesia que está en Corinto, a los que han sido consagrados por el Mesías Jesús, llamados y consagrados con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesús Mesías, Señor de ellos y nuestro.* F. CANTERA - M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia* (Madrid 1975): *...a la Iglesia de Dios en Corinto, a (los) santificados en Cristo Jesús llamados (a ser) santos con todos los que en todo lugar invocan el nombre de nuestro Señor, (Señor) suyo y nuestro.*

4. La primera: L. PIROT - A. CLAMER, *La Sainte Bible*, XI/2 (París 1951). La segunda: J. HENRING, *La premiere épitre de Saint Paul aux Corinthiens* (Neuchatel 1959). La «Biblia de Jerusalén», E. OSTY, *Les épitres de Saint Paul aux Corinthiens* (París 1959) da la siguiente traducción: *...a l'Église de Dieu établie a Corinthe, a ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés a etre saints avec tous ceux qui en quelque lieu qui soit invoquent le nom de Jésus Christ notre Seigneur, le leur et le notre.*

5. V. JACOMO, *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti, ai Galati* (Turín 1952) (S. GAROFALO, *La Sacra Bibbia*).

6. Ronald A. KNOX, *The New Testament of our Lord and Savior Jesus Christ*, London 1945. La nota a pie de página indica una cierta insatisfacción de Knox con su propia traducción: «The sense appears to be...».

...der Gemeinde Gottes, die in Korinth ist, den Christus Jesus Geheiligten, den Berufenen heiligen, mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Cristus anrufen an jedem Ort dem ihrigen und dem unsrigen (Oder: *ihres und unseres* —Herrn—) [7].

1.2. *La polisemia de las palabras*

La polisemia es el problema central de la semiología. La hermenéutica moderna y también la precristiana lo saben muy bien, aunque en nuestros días se haya acentuado su alcance. Ya Aristóteles [8] afirmaba en el s. IV a.C.: «El número de palabras *(significantes)* es finito, el de las cosas y sus aspectos *(significados),* infinito. Por eso es inevitable que la misma palabra tenga varios significados». El mismo significante, o sea, el mismo fonema (hablado) y grafema (escrito) es «poli-sémico» es decir, portador de «muchos» valores «semánticos» o significacionales, no sólo en épocas distintas, sino también en el mismo período histórico-cultural e incluso en el mismo documento y hasta en el mismo contexto. El análisis de cada texto y de su contexto nos llevará a descubrir cuál de ellos actúa en cada caso. La perfección de una traducción depende, en gran medida, del conocimiento del significado preciso de cada término original en cada uno de sus usos y, además, del acierto en la elección de su correspondiente en el idioma al cual se traduce del modo más literal y, a la vez, más literario posible.

1.3. *Valor etimológico y nacimiento de* ἐπικαλέω

El vocablo ἐπικαλουμένοις, objeto de este estudio, es el dativo plural masculino del participio de presente del verbo ἐπικαλέω, en su voz media-pasiva, que es la más frecuente también en los documentos extrabíblicos y prácticamente la única en los bíblicos [9]. Este verbo, a juzgar por los documentos conservados y conocidos, se formó y salió a la luz lexical en el siglo V a.C., pues figura por vez

7. H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (Göttingen 1969).
8. ARISTOTELES, *De sophist. elench.* 1,161 a 11.
9. De las 31 veces, número total de su uso en el N. T., sólo en un caso (Mat 10,25) tiene forma activa; cfr. W. F. MOULTON - A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh[4] 1963) s.v., y sólo 7 de las 191 en las que figura en la versión de los LXX del A.T., cfr. E. HACHT - H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint and other greek version of the Old Testament,* I (Granz[2] 1954) 521-522.

primera en los escritos del historiador Heródoto y del logógrafo Antifonte, nacidos en el 484 y 480 respectivamente.

Salta a la vista su composición del proverbio ἐπί y del verbo simple καλέω [10]. Por tanto etimológicamente significa «llamar» «sobre» algo o alguien con el valor estático («sobre-nombrar, apodar») y dinámico tanto a favor («pedir auxilio») como negativo («increpar, inculpar»). Su etimología y significado quedan recogidos con nitidez en su traducción latina *in-uocare* (Vulgata) y castellana *in-vocar* [11]. El nombre, mucho más si es «sobrenombre» o «apodo», aparece, para el hombre antiguo, como adherido directamente a una persona e incluso «lanzado contra» ella, si el apodo le resulta denigratorio. Pero *uerba uolant, scripta manent.* Por eso, a veces lo dicho de alguien queda como fijado en piedra. Así, el «epitafio» o «letras *epikaleómena* inscritas» por una reina de Babilonia en un sepulcro, que contenía un tesoro a juzgar por la «inscripción» [12].

2. *Significados de* ἐπικαλέω *en los documentos extrabíblicos*

La lingüística estructural ha puesto de relieve algo ya de suyo evidente, aunque no siempre se haya aplicado. Me refiero al hecho de que —a la hora de perfilar el alcance y contornos de una palabra— no menos que sus posibles significados importa el contexto, es decir, el conjunto de relaciones de la palabra con las restantes del mismo texto y contexto. Sólo éste nos permite precisar qué valor semántico tiene una palabra en cada uno de sus usos. No podemos dejarnos llevar por la inercia y aplicar el más corriente o el que más nos suene en el instante de traducir. Como en la partida de ajedrez importa el valor de cada pieza, pero sobre todo su situación; cualquier jugada afecta a la pieza movida y, al mismo tiempo, repercute en toda la estructura del juego.

Sólo el contexto permite precisar el significado preciso de ἐπικαλέω, transliterado *epikaléo.* Para ello basta a veces el contexto más próximo y elemental, o el sintagma en su modalidad de uni-

10. No se ha determinado todavía la etimología de este verbo, cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (París 1968) y H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1954-70) s.v.

11. Siempre que en este estudio se usa este verbo en cualquiera de sus personas en cursiva: *invocar* o el substantivo *invocación* se trata de una traducción y referencia de la palabra griega.

12. HRDT 1,187,3.

dad sintáctica mínima, por ejemplo, *epikaléo* + «dios, diosa» = «orar pidiendo algo», o simplemente el morfema final, por ejemplo, si es participio pasivo, pensamos sin más que junto al verbo se halla el apodo de alguien y acertamos. Otras veces será necesario tener presente una o varias palabras. Más aún, el género literario de un escrito permite intuir su significado sin apenas riesgo de equivocación. Si es un discurso judicial, significará «demandar, acusar, etc.» en un proceso [13].

2.1. *«Sobrenombrar, apodar»*

Es su significado etimológico. La imaginación del hombre apenas se impresiona cuando oye un nombre propio o familiar —apellido— a no ser que el parentesco o alguna relación sentimental los realce con relieve subjetivo. De ahí la tendencia humana a designar a las personas por apodos o «nombres» añadidos, como adheridos «sobre» su nombre [14].

2.2. *«Llamar, nombrar»*

Los proverbios tienden a ver como diluída su capacidad semántica en el caudal mayor del verbo. Parece como si los hablantes terminaran por considerar, como una sola palabra, la que se originó mediante la composición o ensamblamiento de dos. De ahí que a veces el pre-verbio se repita como preposición [15]. De ahí también que a veces el verbo compuesto conserve el significado del simple sin que el pre-verbio produzca ninguna matización semántica apre-

13. Pueden verse los autores y la ficha bibliográfica de los léxicos de sus palabras en M. GUERRA, *Los nombres del Papa. Estudio filológico-teológico de algunos nombres del Papa en los primeros siglos de la Iglesia,* Facultad de Teología (Burgos 1982) 15-19. Así ocurre en seis veces de las siete que figura en Antifonte.

14. Así, después de un nombre propio: «Diocles de Flía, Licurgo, Menécrates, Antioco, Diogneto...» se pone el sobrenombre: «Orestes, Ibis, Zeus, Hierax, Gayo...», introducido por ἐπικαλέω «apodado», de ordinario en participio pasivo, cfr. IS *Orat* 8,3 (s. V-IV a.C.); PLVT 2,843 e; 2,213 a; 2,184 a (s. I-II d.C.); OGIS (W. DITTENBERG, *Orientis graeci Inscriptiones selectae* [Leipzig 1903-1905] 603-10; FCG (*Fragmenta Comicorum Graecorum,* I-IV [Berlín 1970]1,2; 3,553; 4,435. También en numerosos papiros del s. I d.C., por ejemplo, *P. SB* n.° 8885,3; *P. Dur* n.° 18,7; *P. Mert* n.° 10,7; *P. Mich* n.os 241,40; 287,5; 288,4; 309,2. Flavio Josefo (s. I d.C.) usa dicho verbo con este significado la mayoría de las veces: *Bell. Iud.* 1,31; 1,60; 1,65 (dos veces); 1,86 y otras 39 veces más. A veces tiene este significado sin ser nombre propio, p. ej. «...el mando de la razón, *apodada-denominada* ley común de la *pólis* («ciudad-Estado-nación») [PLATÓN, *Leg.* 645 a (s. V-IV a.C.)].

15. ἐπικαλέω ἐπί más dativo en Gen 12,8; 1 Reg 8,43 (versión de los LXX); THVC 4,48.

ciable. Así acaece, por ejemplo, cuando *epikaléo* significa «llamar» [16]. Lógicamente con este matiz, reductivo del alcance semántico del verbo, si se dice el nombre propio de una persona, *epikaléo* significa «nombrar», llamar por su nombre propio a alguien, individuo [17] o pueblo [18]. Este nombrar o llamar a alguien por su nombre propio o por su apodo puede hacerse con serenidad y en circunstancias normales, pero puede hacerse también a gritos, directamente o con la urgencia de un mensajero veloz, con la doble modalidad de «pedir ayuda» (2.4) o de «denostar» (2.3).

2.3. *«Demandar, acusar, inculpar, recriminar, hacer reo de...»*

Puede llamarse a alguien por su nombre y también imponerle un sobrenombre tomado de alguna cualidad o defecto llamativo de su aspecto físico, carácter, comportamiento, actividad profesional, etc., apodo que con frecuencia se recibe en herencia de los antepasados como sus propiedades pecuniarias o rústicas. Pero se le puede también «llamar (sobre)» alguien, «sobreponerle» algo que le afecte profunda y hasta vitalmente. En este último caso *epikaléo* equivale a «llamar, atribuirle la muerte, el asesinato (φόνον)» de alguien [19], «acusarle —justa o injustamente— de haber matado» [20].

En este contexto es posible y real «llamar a alguien (los esclavos domésticos) como testigo», o sea, con la finalidad de corroborar lo que se dice o supone, a saber, la acusación judicial, o lo que es lo mismo a fin de que llame o no «culpable, asesino» al acusado [21].

Este significado admite variados matices de acuerdo con lo que se le recrimine a uno. Varía lo arrojado contra él. Si no es un homicidio, no se le hace reo de muerte; pero se trata siempre de algo molesto, hiriente, y conserva su valor más o menos amortiguado: «demandar, acusar, inculpar, recriminar, reprochar, imputar...» en juicio o —más frecuentemente— fuera de él, en la vida ordinaria [22].

16. «Himnos a las oraciones a los dioses, que era el primer género musical en en los orígenes de la música» (PLATÓN, *Leg.* 700b; cfr. también 657b) «... de Afrodita Extranjera» (un santuario) (HRDT 2,112,2). En el *Corpus Hermeticum* 1,23,30 (s. I d.C.) (ed. A. NOCK-A. J. FESTUGIÈRE) son los plasmadores del cuerpo humano los que «llaman, invitan» a la suprema divinidad «a contemplarlo». Sólo, tras su revisión y agrado, se ordena la ensomatización de las almas.
17. HRDT 5,1,2; PLVT 2,23b.
18. Los lacedemonios (ISOCR., *Paneg.* (4),175 (s. V-IV a.C.).
19. ANTIPHONT 4,2,7.
20. *Ib.* 3,1,1; 3,2,5; 3,2,9; 3,4,5; 4,4,9.
21. *Ib.* 1,30. Cfr. nota 33 de 2,5,5.
22. ISOCRA., *Bus.* 11,44; *Panath.* (12),9; PLATÓN, *Leg.* 640 d; 761 e; 809 e; 945 a; THVC 1,139; 2,27; 3,36,2; 4,23,1; 4,33,1; 5,56,2; 5,59,5 (s. V-IV a.C.);

Cuando, con este matiz, figura el participio de presente activo, corresponde al mismo tipo de participio español, ya substantivado, «demandante, querellante» y al substantivo agente «acusador» [23].

2.4. *«Llamar» a alguien «en ayuda de...»*

Cuando una persona o un pueblo se halla en peligro puede «llamar» a alguien «en su ayuda». Entonces se repite una y otra vez a veces sólo el nombre del posible ayudante, como el niño grita «¡mamá, mamá!» a impulsos del miedo; a veces el grito: «¡auxilio, auxilio!» un tanto a la desesperada; a veces, con más serenidad, una petición razonada de ayuda. Si el significado anterior (2.3) predomina en un contexto judicial y de altercado cotidiano (género literario de los logógrafos, oratorio), éste prevalece en circunstancias bélicas, de enfrentamiento entre pueblos enemigos o enemistados que generalmente piden la ayuda de sus respectivos aliados. Por lo mismo es el significado predominante en los escritos de los historiadores [24], o en un contexto de lucha, aunque sea mitológica, como la de Heracles contra la Hidra de Lerna [25]. Puede pedirse la ayuda en cualquier otra necesidad, individual o colectiva, por ejemplo, a las mujeres de los pueblos circunvecinos a fin de repoblar Babilonia, casi desierta tras su sitio y conquista por Darío [26].

2.5. *La oración epicleica*

2.5.1. *Consubstancialidad de la oración epicleica y de la religión*

Junto con el sacrificio, la oración es la manifestación más expresiva de la contingencia humana y el medio más eficaz para suplirla con el poder sobrehumano de la divinidad. F. Heiler ha demostrado, en un extenso estudio monográfico sobre la oración [27], que ésta es el distintivo de la religiosidad y el núcleo de la religión en sí. Esta esencialidad de la oración en la vida de relación con la divinidad implica y explica su universalidad en el tiempo y en el espacio. Los

---

OGIS 44, lín. 19 y 45 (anterior al año 454/453 a.C.) 218, lín. 140 y 164 (s. I d.C.); SIG 437,5; 495,10,20,155 (s. III a.C.); 707,20 (s. II d.C.); PLVT *Marcel* 2; *Tib. Grach.* 16; P. Hamb «suma de dinero demandado».

23 PLAT *Leg* 866 e

24. HRDT 3,44,1; 3,45,3; 5,63,3; 5,70,1; 5,89,1; 5,103,1; 5,108,2; 6,23,2; 6,92,1; 5,80,2; 7,6,2; 7,203,1; THVC 1,33,2; 1,101,1; 1,102,1 y 2; 3,65,2; 4,60,2; 4,61,7; 4,80,1; 5,33,1; 5,54,4; 5,109,1; 6,6,2; 6,18,2; 6,78,4; 8,60,2; 8,80,2; 8,91,2; 8,99,1.

25. PLATÓN, *Euthyd.* 297 c.

26. HRDT 4,159,2; cfr. también 6,22,2.

27. *Das Gebet. Eine Religions Gesichtliche Untersuchung* (Münster 1955).

griegos no fueron una excepción. Pero la oración admite una gran variedad de formas. Una de ellas es la epicleica, que puede ser considerada como la más fácil, frecuente y, a la vez, la que mejor expresa la indigencia e impotencia humanas en contraste evidente con la autosuficiencia, en el sentido etimológico de esta palabra, el poderío, de la divinidad [28].

2.5.2. *El contenido y la forma de la oración epicleica*

El significado antes expuesto (2.4) de *epikaléo* subyace en este apartado. La petición de ayuda a la divinidad es como la trasposición del grito de auxilio que reclama imperiosamente la ayuda de los hombres, su elevación al plano divino. Las notas diferenciales de los dioses griegos respecto de los mortales casi pueden ser reducidas a su armonía-belleza divinas, a su inmortalidad y a su poder sobrehumano. Este no es omnipotente, pero ciertamente sin comparación superior al de los hombres. De ahí que los mortales acudan a los dioses y a las diosas «invocando» su protección, su ayuda. Esta idea o realidad de «llamar» a los dioses o su poder «sobre» una necesidad humana caracteriza la oración epicleica hasta por su misma etimología. Por consiguiente, es una oración de petición [29].

De ordinario, basta pronunciar el nombre de la divinidad, llamarla por su nombre, para que —dadas las circunstancias concretas (peligro de muerte a mano de otros hombres o a merced de la tormenta marina, etc.)— «nombrar a la divididad» sea sinónimo de «invocar» su poder y favor (oración epicleica) con la urgencia de un grito de auxilio en momentos de extrema gravedad cuando los hombres ya nada pueden hacer. La súplica epicleica, de ordinario, pide un «milagro», algo que sólo la divinidad puede otorgar. Cuando Creso, rey de Sardes, prisionero de los persas, pronuncia tres veces el nombre del gran legislador ateniense: «¡Solón!», Ciro —factor de la hegemonía persa— manda que los intérpretes le pregunten: «¿a quién invoca?». Desconocedor del griego, Ciro piensa que Creso,

28. Cfr. M. GUERRA, *Historia de las religiones, II. Los grandes interrogantes*, Pamplona 1984, 221-33; IDEM, *El corazón de los hombres y de los dioses en las antropologías helénicas*, «Teología del Sacerdocio» 18 (1984) 28-32.

29. Es el significado de ἐπίκλησις, transliterada *epíklesis*, transcrito «epiclesis» o «invocación» con un significado determinado en la liturgia cristiana, según se verá. Este substantivo, del cual se deriva «epicleico», tiene relación directa con ἐπικαλέω, que, a juzgar por los documentos conocidos, es un verbo denominativo o derivado del substantivo, de éste que figura ya en HOMERO, *Il.* 7,138; 16,177; 18,483; 22,29,506; *Od.* 5,273 = «apodo».

a punto de morir quemado, ha invocado a la divinidad. Respecto a lo que ahora nos interesa no importa que Creso reconozca la verdad, a saber, que Solón no es un dios, sino un hombre [30] Poco después «conjura e *invoca* al dios Apolo que le ayude y libre del peligro si le habían agradado las ofrendas ofrecidas en Sardes». Esta oración epicleica reúne las notas definitorias de este tipo de plegaria, o sea, una necesidad grave, vital y urgente; la invocación de la divinidad mediante la formulación del deseo que —dadas las circunstancias— puede parecer superflua, pues habría bastado pronunciar el nombre divino en tono patético; la aducción de un motivo (las copiosas ofrendas ofrecidas por Creso a Apolo durante los años de su reinado) y, en cuarto lugar, la presencia del verbo *epikaléo,* que ha originado la adjetivación especificativa de esta clase de oración. No hace falta decir que el significado de «epiclesis, epicleico» ha desbordado en nuestros días su cauce significante griego. La oportuna coincidencia de unas nubes y de su lluvia torrencial que apagó la hoguera provocó que Ciro ordenara que bajasen de la pira a Creso, librándolo de la muerte «humanamente» inevitable.

2.5.3. *Invocación de la divinidad ante una necesidad o peligro inminente y el «patronato» de los dioses*

Una vez superada la prueba y salido del peligro u obtenido lo pedido en la plegaria epicleica, el hombre, el ejército o el pueblo favorecido por la divinidad manifiesta o no su agradecimiento (oración de acción de gracias) [31]; a veces incluso, asombrado, estremecido ante el misterio de lo divino, se postra como anonadado bajo el peso del temor sagrado y del amor (oración de adoración). Pero nota característica de la oración epicleica en los textos griegos es su preliminaridad, su ser hecha antes de traspasar el *limen* o «umbral» de la desgracia, de peligro de muerte, etc., inminentes. Se *«invoca* a la divinidad» antes de una batalla terrestre (THVC 4,97,4) o na-

30. HRDT 1,86,4.

31. Al finalizar la comedia *Lisístrata* de Aristófanes (vrs. 1280 ss.), una vez hecha la paz entre los hombres y sus esposas, para «celebrar tan feliz suceso y evitar la reincidencia» el coro de atenienses invita a «invocar a Artemis, Apolo, Baco, Zeus, Hera y a las deidades que nos servirán de testigos», o sea, se trata de una acción de gracias junto con una promesa «jurada». Usa una sola vez el verbo ἐπικαλέω, pero lo pone en tmesis, de suerte que al repetir el preverbio ἐπί antes de cada nombre divino implícitamente repite el verbo otras tantas veces y lo realza con una aliteración sumamente expresiva.

val [32] así como para evitar la implantación de un gobierno tiránico [33] o conseguir el derrocamiento de la dinastía considerada ilegítima [34]; también antes de iniciar cualquier empresa.

El primer texto literario griego se abre precisamente con una súplica a la divinidad, enunciada de tal forma que parece como si fuera ella, no el poeta, el autor de la *Iliada: El rencor canta, ¡oh diosa!, del Pelida Aquiles* (1,1). Este hexámetro modélico coloca en primer lugar la palabra expresiva del tema de la *Iliada:* «el rencor, la ira»; en el último el nombre y apellido de su protagonista: «Aquiles, el hijo de Pelo» y en el centro a la «diosa» o Musa protectora, patrona, de la poesía épica [35]. Lo mismo, con ligeras variantes, hace Hesiodo en sus obras [36]. Reflejan así dos rasgos de la religiosidad helénica y, al mismo tiempo —por ser los dos primeros escritores en el tiempo— proyectan sobre los escritores posteriores esos rasgos, a saber, la invocación de la divinidad al comienzo de una obra literaria y la invocación precisamente de la divinidad específica, patrona de esa obra.

Proteger, patrocinar es primariamente atributo y propiedad de la divinidad; al ser creado le conviene por analogía. La angustia de su limitación o la incertidumbre del resultado deseado, clavados en las entrañas del hombre con temblor de flecha recién disparada, le han obligado siempre a elevar su mirada y lanzar sus gritos de auxilio, su *invocación,* a alguien distinto y superior de él, capaz de serenar su inquietud y de completar su deficiencia. La impotencia ante la desgracia o ante las fuerzas cósmicas y la preocupación por el porvenir, en una palabra, la contingencia del hombre, es el camino más fácil que Dios ha hecho arrancar desde la puerta de cada existencia humana para que recorra el trecho que la separa de la divinidad. La concepción politeista de la divinidad en la religión griega facilitó la parcelación de la protección divina, o la relación protectora de un dios o de una diosa determinados [37]. De ahí la conveniencia, más aún la necesidad de acertar con el dios competente

32. HRDT 7,189,1; 8,64,2.
33. HRDT 5,92,5; 5,93,1.
34. HRDT 3,65,6.
35. La invocación de la Musa ocupa, en este verso, uno de los puestos de honor según el orden de palabras en la poesía griega, cfr. M. GUERRA, *El idioma del N. Testamento* (Burgos 1981) 352-65.
36. También Hesiodo (s. VIII-VII) empieza sus obras con la súplica a las Musas, *Theog.* 1; *Erga.* 1.
37. Cfr. M. GUERRA, «*Episcopado*» *o* «*patronato*» *de los dioses griegos en los textos literarios anteriores al s. II d.C.,* en «*Burgense*» 1 (1960) 233-50; IDEM, *Episcopos y presbyteros* (Burgos 1962) 119-26.

en la materia, objeto de la «invocación», e incluso de decir su nombre preciso [38].

En esta materia resulta modélica la *epiklesis* a la diosa Isis en un papiro de Oxirrinco (comienzos del s. II d.C.), diosa *polyónymos* «la de muchos nombres» [39]. Esta «invocación» comienza enunciando 80 nombres de la diosa en las distintas localidades egipcias (lín. 1-76) y 85 fuera de Egipto (lín. 76-119). La segunda parte contiene una serie de títulos complementarios (lín. 119-42) enlazados por el ritual «Te *invoco*». Tras enumerar esa lista interminable de nombres, garantizadores de la eficacia de la invocación, empieza ésta en la lín. 142: «Oh señora Isis, la mayor de todos los dioses, tú dominas en el cielo y eres inconmensurable...». En las lín. 152-53 condensa la aspiración y realidad de quienes la invocan de veras: «Te contemplan los que te invocan (οἱ ἐπικαλούμενοι) con fe», probable alusión al último grado de la iniciación, a saber, la ἐποπτεία, «visión, contemplación» [40].

La parcelación de la competencia exclusiva a veces, a veces preferencial, del patronato de cada dios o diosa y la necesidad de acertar con el nombre explica que ante la amenaza de una tormenta en el mar se *invoca* a los Dióscuros —Cástor y Pólux— [41]. Las Musas, con Apolo al frente en su función de ἐπίσκοπος, «patrono» principal [42], protegían todos los aspectos de la actividad intelectual, artística y cultural de los hombres desde su morada del monte Parnaso o del Helicón. Por ello, tras haber pedido «el don de ciencia» [43], afirma

38. «Zeus, sea el que sea tu verdadero nombre, quiero nombrarte ahora con éste si prefieres ser llamado así» (AESCHL *Agam.* 160-62). El llamar o invocar a la divinidad por su verdadero nombre aparece una y otra vez en los escritos griegos, expresado por el verbo simple, cfr. *Ibidem* 146 y 174; SOPH., *Oed. Rex* 159; ARISTOPH., *Nub.* 563-64; PLAT., *Cratyl.* 400 d-e; *Phileb.* 126 c; *Epinomis* 977 b. Sin este verbo ya HOM., *Od* 5,445. De ahí que se invoque «al dios que convenga. Los altares de estos dioses son altares anónimos» (DIOG. LAERT., *Epimenides*). Los romanos en sus *indigitamenta* tenían listas secretas de nombres de dioses, que se empleaban en su invocación oficial (CENSOR, *Die natali* 3), cfr. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión* (México² 1975) 141-43.

39. *P. Ox.* 1380, lín. 97 y 101.

40. Lo describe hasta donde le permite la ley de larcano Apuleyo en el *Asno de oro* (s. II d.C.), cfr. su traducción en M. GUERRA, *Historia de las religiones*, III: *Antología de textos* (Pamplona 1984) 44-48, donde enuncia también una lista —aunque mucho más breve— de nombres isiacos.

41. ARIST., *Eth. Eud.* 7,12,1245 b 3. Incluso lo hace Sócrates cuando habla de la «tercera ola» —considerada la peor— en sentido metafórico, pues pide a dos extranjeros, Eutidemo y Dionisodoro, que intervengan por tercera ver en el diálogo (PLAT., *Euthyd.* 275 d).

42. CORNUT., *Theol. graec.* 67; cfr. M. GUERRA, «*Episcopado*» *o* «*patronato*» *de los*, cit., 245-46.

43 PLAT., *Critias* 106 b, en el inicio mismo del diálogo.

Platón: «Es necesario *invocar* a Apolo y a las Musas» antes de iniciar cualquier diálogo o discurso, especialmente si se trata del origen de los dioses como aquí [44]. Un poco más tarde, antes de la narración de la Atlántida, se acentuará el recuerdo del dios *invocado* (ἐπικαλούμενον) (108 c 4) con el simple κλητέον (108 d 2). Clinias, uno de los protagonistas de su diálogo *Eutidemo,* reconoce: «Yo, como los poetas, al comenzar la exposición, necesito *invocar* a las Musas y a la Memoria» [45]. A su vez Sócrates en el *Timeo* (27 b) dice que no puede hilvanar un discurso coherente y amplio «sin haber invocado a los dioses según la costumbre» o práctica existente. De ahí que «no inicie de nuevo la exposición», no intervenga otra vez, «sin haber antes *invocado* al dios salvador de consideraciones utópicas e incoherentes» (48 d). Lo mismo afirma Plutarco [46] y el *Corpus Hermeticum* [47], ambos ya en el siglo I d.C.

2.5.4. *La «invocación» de la divinidad en cualquier desgracia y antes de cualquier acción, también cotidiana*

El hombre necesita de la ayuda de la divinidad en los momentos de peligro colectivo [48] e individual, por ejemplo, la mítica Niobe en su tremenda desgracia (muerte de sus 14 hijos atravesados por las flechas de Apolo) [49] y al iniciar cualquier tarea literaria —épica, lírica, retórica, filosófica— (2.5.3). Más aún, tiene necesidad de la protección divina también en los quehaceres cotidianos. Conscientes de esta realidad «todos los hombres —según Platón—, por muy poco que participen de la sabiduría (si no son insensatos), al iniciar cualquier actividad [50] grande o pequeña *invocan* siempre a un dios». A continuación aplica esta norma general de conducta a su caso particular. «Por eso es necesario que nosotros oremos invocando (εὔχεσθαι ἐπικαλουμένους) a los dioses y diosas antes de hablar de lo Todo (cosmos)» a fin de que toda la exposición «concuerde con

44. *Ibidem,* 108 c.
45. PLAT., *Euthyd.* 275 d.
46. PLVT 2.706. Dice que «es necesario *invocar* a las Musas cuantas veces estemos a punto de caer en el riesgo de las sirenas» a fin de que con su inspiración nos alejen de la fascinación de su voz melodiosa, pero mortífera, como le concedieron a Orfeo. En FCG 3,231 hay otra «invocación del dios salvador».
47. El *Corpus hermeticum* no inicia la exposición antes de haber *invocado* al «Dios, Señor y Hacedor de todo...» (1,16,3; cfr. también 1,23,69).
48. Cfr. los textos citados en 2.4.
49. PLVT 2,116 c.
50. πρᾶγμα en griego, de donde el adjetivo «pragmático».

su mente y sea dicha con orden lógico, con claridad... y aprendida por vosotros con facilidad» [51]. Se trata, pues, de orar antes de comenzar la lección el maestro y la clase los alumnos.

Lógicamente no faltará la invocación de la divinidad en el ordenamiento de la *pólis* o «ciudad-Estado». Así es en efecto. Lo expone en una de sus epiclesis solemnes, iniciada por el ἐπικαλώμεθα, «oremos, invoquemos». Esta oración epicleica reúne todos los elementos esenciales, a saber, la invitación a la súplica junto con la explicitación de lo pedido: «que la divinidad nos escuche [52] y que venga (se haga presente con su poder y protección) misericordiosa y benigna [53] para ordenar con nosotros la *pólis* y las leyes», en traducción hendíadica «la legislación de la *pólis*» [54]. Las cratofanías o «manifestación del poder divino», también en sus intervenciones ordinarias, no aparatosas, son una de las formas de epifanía de la divinidad, de su presencia en la vida de los hombres y en la historia de los pueblos. Además, en esta plegaria epicleica salta a la vista la coordinación de la acción humana y de la divina, conjuntadas en la consecución de una realidad bien hecha, en este caso el ordenamiento jurídico, las leyes constitucionales, la legislación —ahora diríamos la Constitución— de un Estado o nación. Para ello se necesita la acción divina, que se *invoca* mediante la oración epicleica como *«invocamos* en nuestras oraciones (ἐν εὐχαῖς ἐπικαλουμένους) a dios y a la Buena Suerte (deificada) para que ellos dirijan rectamente lo que nos corresponda (κλῆρον) hacia lo más justo y lo mejor» *(Leg* 757 e). Pero la divinidad actúa «con nosotros». No sin expresividad acentúa la urgencia del empeño humano un adagio lacedemonio o espartano: «La mano portadora de (que lleva a) la suerte», explicado con las siguientes palabras: «Es necesario *invocar* a los dioses y a la vez poner la mano (emprender, esforzarse) y actuar-trabajar [55]. Réplica suya es el castellano: «A Dios rogando y con el mazo dando».

2.5.5. *La «invocación» de la divinidad y el juramento*

La religión consiste en el reconocimiento por parte del hombre de su religación óntica y existencial con la divinidad *(lo religioso*

51. PLAT., *Tim.* 27 c-d.
52. ἀκούσειεν en optativo como el verbo anterior y el siguiente (ἔλθοι, venga) tan frecuente en los coros de las tragedias.
53. ἵλεως εὐμενής τε, adjetivos en función de atributo adverbial; cfr. la primera oración de Sócrates en *Phaedr.* 257 a.
54. *Leg.* 712 b.
55. PLVT 2,239 a. En FCG 4,23,9 (Menandro): «*invocar* la suerte».

primario, subjetivo) junto con sus manifestaciones externas y objetivas tanto individuales como comunitarias *(lo religioso secundario, objetivo).* Una de las manifestaciones religiosas, tal vez la primera, es la oración con sus gestos, posturas y palabras. El hombre religioso adora, da gracias, invoca y se esmera en agradar a la divinidad a la que puede implorar —también cosas materiales: salud, liberación de un peligro, etc.—, pero jamás forzar. En cambio, la magia manipula la fuerza sobrehumana mediante las «técnicas» mágicas que la «obligan», pues se da relación inmediata y necesariamente eficaz entre el rito mágico y el éxito de la empresa u obtención de lo solicitado al margen de las disposiciones subjetivas de las personas afectadas. Epicteto alude a un tipo de «invocación» que raya en lo mágico aunque de hecho no caiga en ello. Habla de la adivinación. Dice que «conviene acudir al dios como a un guía» sin forzarle a que nos lleve por donde nos plazca. «Ahora, en cambio, temblando forzamos al augur *invocando* al dios, cuyo intérprete es el adivino y le [56] decimos: «Señor, ten misericordia [57]. Permíteme salir con bien» ¿...Acaso quieres más que lo mejor? Pues ¿qué cosa mejor que lo que le parece al dios? ¿Por qué, según tu poder, corrompes al juez, seduces al consejero?» [58].

A veces, a fin de reforzar la verdad de algo —dicho o prometido— se *invoca a* los dioses al mismo tiempo que se los pone por testigos, o sea, se da un juramento en el sentido técnico de este término [59]. Pero Platón pone de relieve la responsabilidad de quien actúe así consciente de no ser verdad, o sea, sabedor de su perjurio: «No se haga ni de palabra ni de obra mentir, engañar, defraudar en lo que sea, *invocando* a los dioses» *(Leg* 916 e). La obligación de respetar la verdad afecta de modo peculiar a los jueces, los cuales no deben juzgar ni dictar su sentencia «como en un teatro», o expuestos a las presiones —laudatorias o recriminatorias— del público. Pues «con la misma boca con la que *han invocado* a los dioses inmediatamente antes del juicio, no pueden emitir una sentencia falsa» [60].

Otras veces la *invocación* de los dioses va unida no con el juramento en el sentido técnico de este término, sino con derramamiento

56. Al dios según unos, según otros al adivino como si fuera un dios.
57. En el original κύριε, ἐλεήσον o el *Kyrie, eleison* (tras el itacismo) de la Misa.
58. EPICT., 2,7,12 (s. I-II d.C.).
59. HRDT 5,92,5; 5,93,1; 3,65,6.
60. PLAT., *Leg.* 659 a.

de sangre, que se consigue mediante una incisión en la palma de la mano de los contrayentes, hecha con una piedra aguda, cortante, probable indicio de una práctica de origen prehistórico, anterior a la Edad de los Metales. Así, entre los árabes, al hacer un convenio solemne de alianza o de amistad se derrama sangre, obtenida del modo indicado, sobre siete piedras y un tercero, un hombre puesto entre los dos que hacen el contrato, *invoca* a los dioses Dionisio y Urania. Sólo después de *haber hecho la invocación* empieza a obligar el contrato o el pacto [61].

2.5.6. *La «invocación» de la divinidad —su fórmula—, previa a la unión con Afrodita a través de sus hierodulas*

La unión con la divinidad, concretamente con Afrodita o sus equivalentes, se conseguía mediante la unión sexual con alguna de sus hierodulas o «esclavas —prostitutas— sagradas». En Babilonia al escoger a una de las hierodulas, prostitutas no profesionales en el templo, el hombre —que debía ser un extranjero— echaba unas monedas en su regazo mientras pronunciaba la fórmula ritual: «*Invoco* para tí a la diosa Milita» [62].

Las hierodulas eran como una presencialización o epifanía de la diosa del amor, y sacerdotisas en el rito simbólico de la unión con ella [63]. Esta fórmula epicleica hace presente de alguna manera a la diosa, cuya sacerdotisa o, mejor, hierofante era la hierodula en un rito extraño para nuestra mentalidad. La hierodulia era relativamente frecuente en Asia Menor, Fenicia y Siria. Desde ellas saltó a la Hélade, donde era muy rara. Consta que se practicaba en el templo de Afrodita en Corinto; en él «pasaban de mil las hierodulas» [64]. Por eso, San Pablo previene a los cristianos: «¿No sabéis que el unido a una prostituta es un solo cuerpo con ella?», después de haberles recordado: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» [65]. Se desconoce si en Corinto se empleaba la misma fórmula consignada por Heródoto y nada puede decirse si late o no como posible ocasionante del uso de ἐπικαλούμενοι como designación de los directores y sacerdotes de la comunidad cristiana en Corinto

61. HRDT 3,8,1.
62. Transcripción de Belit, la Afrodita de los asirios, HRDT 1,199,3.
63. Cfr. M. GUERRA, *Antropología sexual en la antigüedad griega. La sexualidad y el amor como «koinonía»*, (Pamplona 1985) IV, 2.
64. STRABO, *Geograph.* 8,6,20 (s. I a.C. - I d.C.).
65. 1 Cor 6,15-16.

(1 Cor 1,2). No obstante, coincide no solo el versículo introductorio [66], sino también la idea de la κοινωνία o *communio* [67], así como la alusión a la cabeza sin velo, praxis de las hierodulas en Corinto y razón subyacente en las palabras del Apóstol, que ordenan a las mujeres cristianas cubrir la cabeza [68].

2.6. *La oración epicleica de los sacerdotes y el sacrificio*

2.6.1. *El sacerdocio «natural» y su oración epicleica*

Históricamente la familia es «la primera comunidad cultual» [69]. Con el tiempo se amplió convirtiéndose en clan, tribu, nación y, en casos contados, en Imperio. Antes de que fuera institucionalizado, el sacerdocio de las religiones étnico-políticas [70] correspondió a su respectivo jefe: el paterfamilias, el patriarca, el caudillo, el rey, el emperador. Estos son los sacrificadores y orantes «oficiales», mediadores entre la divinidad y su correspondiente grupo étnico-político. En la mayoría de los pueblos de religión étnico-política el sacerdocio natural pasó del jefe de la familia (el padre) o del clan, tribu (el patriarca) al jefe del pueblo (el rey) durante el primer período de su existencia nacional. La misión sacerdotal del monarca no pasó a los magistrados de las democracias helénicas ni a los de la república romana. Ningún arconte ordinario, ningún éforo desempeñó funciones cúlticas permanentes. Pero tanto los cónsules romanos como los arcontes atenienses, los éforos espartanos [71] como los caudillos homéricos [72] podían y debían ofrecer sacrificios en ciertos momentos en virtud del desempeño de su cargo, tanto en tiempo de paz como de guerra. A modo de ejemplo, Pausanias, jefe del ejército espartano,

66. 1 Cor 6,12 y 10,23.
67. 6,15-17 y 10,16-18.
68. *Ibidem*, 11,4 ss.
69. Cfr. A. CAUSSE, *Du grouppe ethnique à la communaute religieux. Le probléme sociologique de la religión* (Paris 1937) 27.
70. Por ejemplo, la romana, la egipcia, la de las *pólis griegas* cfr. M. GUERRA, *Historia de las religiones, I: Constantes religiosas*, (Pamplona² 1984) 61-104; II: *Los grandes interrogantes*, 240-45.
71. Cfr. PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* en las palabras pronunciadas. A veces los textos no permiten precisar si ofrecían el sacrificio personalmente los magistrados supremos o si el verbo tiene matiz causativo, i.e. si lo mandaban, hacían ofrecer, o si con función intermedia colaboran con los sacerdotes. De ordinario los textos (por ej. IG 2,5,318 b; 2, 393, 417, 425, 431, 432, 440, 325, 326, 373 b, 453 b, 477 b, etc.; POL., *Hist.* 4,35,1-4, etc.) parecen indicar que los magistrados actuaban solos en los sacrificos; en otros, en cambio (IG 2,305 y 467) expresamente se hace constar que colaboran con los sacerdotes profesionales.
72. *Od.* 3,430 ss., etc.

antes de las batallas «ofrece sacrificios e *invoca*» a la diosa Hera, la cual, «una vez *invocada*», cambió los augurios adversos en propicios [73]. Al parecer no es, en estos y otros casos similares, una mera pervivencia residual de una época en la que el sacerdocio y el mando político, trono y altar, se identificaban en la misma persona [74].

2.6.2. *En el sacerdocio «institucional, profesional»*

Pero, a medida que la comunidad fue aumentando en número, se experimentó la necesidad de delegar el sacerdocio en unos hombres que fueran los representantes «profesionales», «por oficio o profesión», del pueblo ante la divinidad. Se pasa así del sacerdocio «natural» al «institucional, profesional». En estas religiones los sacerdotes son διάκονοι (de donde «diáconos») «ministros de la *pólis*», y lo son precisamente cuando ejercen las funciones específicas del sacerdocio: «ofrecer a los dioses nuestros presentes e implorar de ellos para nosotros los beneficios que deseamos» [75]. La *diakonía* o «ministerio, servicio» de los sacerdotes aparece como una parte de la *diakonía* general, que trenza las diversas profesiones, distintos filamentos del tejido socio-político, en el Estado-nación [76]. Lógicamente los sacerdotes como los integrantes de las restantes profesiones se hallan debajo del *Politikós* u «hombre gobernador, director» de la comunidad social. Además es su delegado. No hace al caso la índole contractual del ministerio de estos sacerdotes en beneficio del grupo étnico-político o correspondencia entre sus oraciones-sacrificios en nombre del pueblo y los dones, la protección de los dioses. Tampoco hace al caso la naturaleza de su función catalogada por Platón como τέχνη, «arte», proxima a su derivado «técnica», para acertar con los deseos de los dioses y la manifestación de su voluntad. Pero su «arte» no se confunde con la de los adivinos, ya que de ello trata por separado en el mismo texto. Ofrecer sacrificios e invocar a la divinidad son dos tareas que pueden realizarse, y de hecho en no pocas ocasiones se realizan, por separado. Sin embargo, de ordina-

73. HRDT 9,61,1 y 2. Así ocurre también entre los reyes y cónsules romanos; sobre todo antes de iniciar el combate *inuocant* a los dioses (LIV, 1,59,10; 2,45,14; 8,6,1 etc.). Este verbo latino es la traducción normal del griego ἐπικαλέω en contextos religiosos. Es también el usado por S. Jerónimo en la versión *Vulgata* en 1 Cor 1,2 (ML 29,745).

74. Cfr. M. GUERRA, *La función sacrificial, definitoria del sacerdocio en las religiones étnico-políticas*, en «Teología del Sacerdocio» 2 (1970) 247-81.

75. PLAT., *Politikós* 290 c-d.

76. PLAT, *Pol.* 369 d; 370 e; 371 d; 373 c, cfr. M. GUERRA, *Diáconos helénicos y bíblicos* (Burgos 1962) 26-36.

rio los sacrificios, ofrecidos a la divinidad por los sacerdotes, iban acompañados de «invocaciones», oraciones. Precisamente un conjunto de términos griegos, pertenecientes al vocabulario técnico del «sacrificio», se componen de la raíz indoeuropea *thy-* (p. ej. Θυσία, transliterado *thysía,* «sacrificio»), significativa de las substancias aromáticas: «incienso, mirra, etc.», arrojadas sobre la llama sacrificial a fin de conseguir un sacrificio de olor grato a la divinidad y, a la vez, símbolo de las oraciones concomitantes de la acción sacrificial [77]. Todo rito sacrificial aúna las acciones (llevar la víctima, prepararla, matarla, derramamiento de su sangre, etc.) y las palabras, oraciones, aclaratorias de la naturaleza y finalidad del sacrificio, así como impetratorias o epicleicas de la intercesión divina.

En general *epikaléo* designa «invocaciones» momentáneas, circunstanciales, de la divinidad con ocasión de cualquier necesidad, sin que implique la idea de función permanente, vitalicia. Además son invocaciones hechas por cualquier persona creyente en la divinidad, no revestida del sacerdocio. Es natural que así sea, ya que este significado es uno de los genéricos de este verbo. Pero a veces se refiere a la «invocación» de los sacerdotes, cuya misión es esa, a saber «la de invocar a la divinidad» sobre el sacrificio, sobre la víctima sacrificial —a juzgar por los testimonios conocidos— inmediatamente antes o en el instante mismo de ser sacrificada. Por lo mismo es su misión o tarea sacerdotal permanente, aunque ciertamente no la realicen de continuo. Así acaece con los sacerdotes «naturales», según queda expuesto, y con los sacerdotes «profesionales», según se ve a continuación. Es decir, *epikaléo* designa las oraciones o, mejor, la oración central, clave, que acompaña la acción sacrificial realizada por los sacerdotes. Tenemos así, una vez más, la unión del «rito» y del «mito», entendido éste como la fórmula expresiva de la naturaleza y destino del sacrificio. Para confirmarlo bastan tres testimonios. «He aquí los ritos que los sacerdotes egipcios siguen en el sacrificio. Conducen al animal marcado [78] al altar de los sacrificios, encienden fuego y, después de haber derramado sobre la víctima libaciones de vino y de *haber invocado* al dios, lo degüellan» [79]. Heródoto describe este rito sacrificial en una especie de ceremonial o ritual

77. Cfr. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec a la fin de l'époque clasique* (Aix-Provence 1966) 69-130.

78. Un sacerdote escogía el buey o toro y lo marcaba con una banda de papiro, enrollada alrededor de los cuernos, y con un sello impreso en arcilla sigilar, colocada sobre el papiro (HRDT 2,38).

79. HRDT 2,39,1.

pues en el contexto inmediatamente anterior habla de las vestiduras de los sacerdotes, de los ritos purificatorios de su cuerpo, de su comida y privilegios (2,37) y de las condiciones de los animales (toros) escogidos por los sacerdotes para el sacrificio (2,38), cuyo rito sacrificial describe a continuación (2,39). Y, cuando habla de los escitas, dice que «los ritos de los sacrificios son los mismos» en sus diferentes grupos. Tras describir cómo llevan la víctima, su posición, etc., afirma que el sacerdote *«invoca* al dios en honor del cual es sacrificada» inmediatamente antes de morir estrangulada [80].

La inscripción del año 42 a.C. de una estela votiva expone el motivo de su erección ante el templo. Con ocasión de un apuro grave *(aporía)* de la Tebas egipcia «sin que pudieran recibir ayuda de nadie» acudieron a Amón-Ra, el dios supremo de la Tebaida. Y lo hacen «ofreciendo sacrificios» e «invocando a quien entonces los socorre, el dios supremo Amón-Ra» [81]. Lo hacen «los sacerdotes» acompañados por los *«presbyteroi»*. Estos «presbyteros» son seguramente los miembros del consejo director y administrador del templo, intermediarios entre las autoridades romanas y las personas (sacerdotes, subalternos, propiedades del templo, etc.), sobre los cuales se extendía su acción «litúrgica» o prestación pública en cuestiones administrativas y de recaudación de impuestos [82].

3. Ἐπικαλέω *en los escritos bíblicos (A. y N. Testamento)*

Nadie se extrañará de que hable de «escritos bíblicos», no simplemente «neotestamentarios». Parece obvia la inclusión de la versión del A. Testamento al griego, llamada de los LXX (s. III-II a.C.). El A. Testamento es la prehistoria del cristianismo, que hunde sus raíces y brota en el judaísmo. Es cierto que la vid cristiana prescinde pronto de los rodrigones de la diáspora judía y, sin su sostén, ramifica y se mete en pueblos de habla griega. Incluso en Roma, el griego fue la lengua oficial de la Iglesia durante los primeros siglos de su existencia. De ahí la influencia de la versión de los LXX y el hecho de que de ella estén tomadas casi todas las citas veterotestamentarias del N. T. Más aún, sin caer en el panseptuagintismo, o atribución de todas las peculiaridades no específicamente

80. HRDT 2,39,1.
81. OGIS. 194, lín. 17-18 y ss.
82. Cfr. M. GUERRA, *Episcopos y presbyteros*, cit., 83-108, especialmente 91-97.

griegas a influjo de los LXX, todos admiten su influjo notable [83]. Por concomitancia socio-cultural y religiosa adscribo también a esta sección los textos judíos no bíblicos (Filón, Flavio Josefo) y, por lo mismo, no inspirados.

3.1. *Grado genérico, específico y técnico de un término*

En la misma etimología del verbo, objeto de este estudio, está clavada la idea de «llamar sobre, sobrenombrar, apodar» si del nombre de alguien se trata y la de «demandar, acusar» así como la de «pedir auxilio o ayuda», tanto gritando el nombre de la persona demandada o de la auxiliadora, cuanto arrojando la queja, lo demandado o la propia necesidad e indigencia contra o hacia alguien. Estas son las tres vertientes semánticas del valor genérico del término ahora estudiado.

El proceso tecnificador de algunas palabras se quedó a medio camino en *epikaléo*. Carece del valor técnico que en nuestros días poseen algunos vocablos dentro de la Iglesia, p.ej. «obispo, presbítero, diácono», aunque no lo tuvieran en el N. Testamento sus correspondientes griegos [84]. Una palabra pisa la cima del valor técnico, cuando es un tecnicismo, o sea, cuando posee un sentido determinado y perfilado con nitidez en todos sus contornos semánticos dentro de la jerga o lengua de un grupo diferenciado, usada sobre todo por sus hablantes en cuanto miembros de tal grupo, aunque evidentemente lo empleen también los extraños a ese grupo —en nuestro caso— cristiano eclesial.

Epikaléo se halla en la zona intermedia entre el valor genérico y el técnico, se extiende movedizo, con matización más o menos próxima al genérico o al técnico, según las circunstancias de su empleo en cada caso y contexto. Su forma participal ἐπικαλούμενος, «el invocador» (en voz media) no designa sólo a los sacerdotes en cuanto realizadores de la oración epicleica antes del sacrificio ni, en un ámbito más amplio, a todos los cristianos o judíos en cuanto «orantes». Pero predomina de modo abrumador este significado. Es el que tiene en 159 textos de los 191 que figuran en la versión de los LXX del A. T. y todas las veces (10) que es usado en las epístolas neotestamentarias. Por lo mismo podría atribuírsele carácter técnico,

83. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del...*, 327.
84. Cfr. M. GUERRA, *Episcopos y...*, cit.; IDEM, *Diáconos helénicos y bíblicos* (Burgos 1962). Otras designaciones, cfr. casi todas las estudiadas en M. GUERRA, *Los nombres del Papa*, cit.

pues ese es su significado siempre que figura en un contexto religioso. Pero propiamente no es un tecnicismo, ya que comparte este valor semántico con otros. Por tanto se halla en el mismo estadio del proceso tecnificador que ἐπίσκοπος en el N. T. [85] o «presidente», etc., en nuestros días, términos que son tecnicismos en parcelas determinadas del lenguaje de acuerdo con los textos y su contexto, no en todos sus usos.

3.2. *Valores genéricos*

No deja de ser simbólica del contenido y destino religioso de todos los libros bíblicos la ausencia de *epikaléo* con el significado «pedir ayuda» a otro (individuo o pueblo) a no ser que se le conceda este significado cuando S. Pablo traslada su causa al emperador al pronunciar la fórmula técnica en el derecho romano: Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι = «Apelo al Cesar» o «emperador» [86]. Pero parece caer más bien en el ámbito jurídico-judicial (2.3). Si se *invoca* pidiendo auxilio, la *invocación* va dirigida siempre y sólo a Yahweh. Cuando se busca ayuda en los demás, se emplean otros verbos.

En cambio está testimoniado su significado básico o etimológico: «sobrenombrar, poner un apodo» a algo [87] o a alguien [88]. A veces la desvirtualización del preverbio ἐπί convierte al verbo compuesto en sinónimos del simple: *kaléo* = «llamar» (2.2) con las modalidades de «llamar, ser llamado» [89], «imponer un nombre» generalmente explicativo de una etimología [90], «nombrar, llamar por su nombre» [91] a veces a gritos [92], que en algunos casos equivale simplemente a «gritar, vociferar» palabras expresivas *ad rem,* por ejemplo, «violencia, tiranía» [93] o en un tono mayestático: «proclamar» [94], «convocar» [95].

85. Cfr. M. GUERRA, *Episcopos y...*, 279-351, 377-381

86. *Act* 25, 11, 12, 21, 29; 26, 32; 28, 19.

87. El Arca de la alianza, 1 *Par* 13,6.

88. Individuo (1 *Mach* 2, 2, 4, 15 —cuatro personas distintas—, una de ellas «Judas, apodado Macabeo»; *Mat* 10,25; *Act* 1,23; 4,36; 10,5,18,32; 11,13; 12,12,25).

89. *Hebr* 11,16, o sea, «ser» «Dios de Abraham, Isaac, Jacob...».

90. *Num* 21,3; *Iud* 6,24; 1 *Sam* 23,28; 1 *Reg* 7,21 (do sveces); 16,24; *Ez* 10,13; 20,29; *Mal* 1,4.

91. *Gen* 48,16; 2 *Sam* 20,1; *Mal* 28,15; *Ps* 48(49),12, a veces traducido a otro idioma (*Dan* 2,26; 10,1).

92. 1 *Reg* 13,2,14; 2 *Reg* 23,17.

93. *Jer* 20,8; *Job* 17,14.

94. *Deut* 15,2; *Am* 4,5.

95. *Deut* 33,19; *Iudith* 7,26.

3.3. *La oración epicleica*

3.3.1. *La oración epicleica, consecuencia necesaria de la religión y su expresión*

Queda indicada la vinculación esencial de la oración con la religión. Lo confirma la Biblia, la Palabra de Dios revelada, al mismo tiempo que reafirma la realidad del hombre en cuanto animal, racional, religioso. De los seres somáticos sólo el hombre es capaz de religiosidad, y lo es en virtud no de su animalidad, sino de la racionalidad. Por eso, la Biblia, que describe toda clase de pecados —aún los más graves y rebajantes—, nunca habla del ateísmo. Para la Revelación divina existen «idólatras» [96]. Dios los llama «insensatos, irracionales», no «ateos»: «Dice en su corazón el insensato: no hay Dios» [97]. De la «irracionalidad» incapacitada para reconocer a Dios fluye, como consecuencia coherente y necesaria, la ausencia de la oración: «no *invocan* al Señor» y la opresión del prójimo «devoran el pan a mi pueblo» [98]. De ahí que el hagiógrafo afirme la aparición de la religión yahvista con una fórmula que expresa la intercambiabilidad de los términos «oración epicleica» —explícita— y «religión» —implícita—: «Entonces Set comenzó a *invocar* el nombre del Señor» (Gen 4,26). Es la primera vez en la que aparece el verbo *epikaléo* en el A. Testamento [99].

3.3.2. *Estructura formal de la oración epicleica*

La oración se ensambla en una estructura interrelacional del hombre y de Dios, que coincide con la de la religión. El hombre es un ser «en relación». La alteridad es una nota constitutiva suya. Podría subsistir sólo, aislado —un hombre sin los demás mortales—, pero el pleno desarrollo humano, la madurez, no está al alcance de un Robinson Crusoe; sería «una bestia, un ser embrutecido, apenas racional» [100]. Y no sería ni eso, simplemente dejaría de ser si se rompiera su ligazón objetiva con la divinidad, realmente existente lo acepte el hombre (persona creyente, religiosa) o no (ateo, agnóstico) [101].

Precisamente la religión consiste en el reconocimiento subjetivo

96. *Eph* 5,5; *Phil* 3,19; *Rom* 1,20-23, etc. y todo el A. T. especialmente *Sap* 13,1 ss ,y todos los libros históricos.
97. *Ps* 13(14),1; 54(54),1.
98. *Ps* 13(14),4; 53(54),5.
99. Cfr. 3.4 más precisiones de este texto.
100. ARIST., *Pol* 1,2,1253 a 27.
101. Cfr. M. GUERRA, *Dios y el hombre. La antropología y la teología.*

de esa religación objetiva. Por ser su primera concreción, la oración epicleica establece —como la religión misma— un puente de doble dirección entre Dios y el hombre. Al experimentar su contingencia e indigencia, el hombre o el pueblo *«invoca (epikaléo)* a Dios [102], al Señor [103], el nombre del Señor [104]. El resorte del proceso y quehacer oracional de índole epicleica puede ser cualquier desgracia, tribulación o peligro en general [105] o, en concreto, el acoso de los enemigos, la guerra, una batalla [106], la tormenta en el mar [107], la lepra [108], la muerte de alguien [109], la perspectiva de la propia muerte y el deseo de inmortalidad o de la vida postmortal del alma [110], el agua en el desierto [111]. Al sentir esas u otras necesidades, el hombre *«invoca* al Señor». Y «Dios escucha a quien lo *invoca»* [112] concediéndole lo pedido [113].

En el yahvismo predomina el pragmatismo religioso. En todos los libros sagrados, especialmente en los históricos, resalta este pragmatismo que implica el convencimiento absoluto de que, si Israel se mantiene fiel a Yahweh, el éxito coronará todo su quehacer político-militar mientras que su infidelidad aprieta el resorte —de acción más o menos retardada— descargador de la desgracia y del castigo [114]. La acción benéfica o maléfica de Dios se pone en marcha mediante la oración epicleica u oración de petición ante una desgracia inminente o ya iniciada. Pues «Dios escucha» [115] y «es bueno para cuantos le *invocan»* [116]. Incluso escucha la necesidad, convertida en epiclesis metafórica, de los animales, pues «da el sustento al gana-

102. *Gen* 33,20; *Ids* 6,21; *Ion* 1,6.
103. 1 *San* 12,17,18; 22,4,7; 1 *Reg* 17,21; 18,24, etc.
104. *Gen* 4,26; 12,8; 13,4; 21,33, etc. (cfr. 3.4).
105. 2 *San* 22,7; *Ps* 49(50),15; 80(81),8; 114(115),4; 117(118),5; *Prov* 1,28; *Jer Lam* 3,55; 2 *Mach* 8,2.
106. *Ps* 19(20),9,10; *Idt* 6,21; 8,17; 9,4; *Eccli* 46,5,16; 51,10; 2 *Mach* 12,6, 15,28,36; 13,10, etc.
107. *Ion* 1,6.
108. 2 *Reg* 5,11.
109. 1 *Reg* 17,21; 2 *Mach* 3,3.
110. 2 *Mach* 14,46.
111. *Ids* 15,19; *Sap* 11,4.
112. *Ps* 4,1; 17(18),16; 90(91),15; 101(102),3; 114(115),2; 137(138),3; *Job* 5,1; 27,0; *Jer Lam* 3,57; *Zach* 13,9; *Eccli* 2,10.
113. *Dt* 28,2; 1 *Sam* 12,17,18; 2 *Sam* 22,4; 1 *Reg* 8,43; 1 *Par* 6,33; *Ps* 55(56),10 y las citas de las notas 7-16.
114. Cfr. M. GUERRA, *Historia de las...*, cit., I, pp. 296-300.
115. Cfr. nota 17.
116. *Ps* 85(86),5.

do y a las crías del cuervo que *invocan* (pían)» [117]. En cambio, «castiga a quienes no lo *invocan*» [118].

Por tanto, la oración epicleica asciende desde la indigencia de la creatura a la omnipotencia de su Creador y desciende desde la bondad todopoderosa de Dios, el Señor, al hombre necesitado e «invocante». De suyo es una oración de petición, previa al favor divino, que —por su influjo— descenderá «sobre» (ἐπί) la indigencia humana. En algunos casos, raros, expresa la gratitud del hombre tras el beneficio recibido [119]. La oración, por ser humana aúna lo subjetivo, interior, y lo objetivo, externo. Lo religioso y oracional primario —el movimiento interior de súplica—, o «el alma» de la oración epicleica, quedaría reducido a puro angelismo sin su «cuerpo» —lo oracional secundario—. Más esto (gestos [120], las palabras) sin aquello sería un cuerpo muerto, un cadáver, con la rigidez de la rutina y del ritualismo vacío.

3.3.3. *Las palabras y el contenido de la oración epicleica*

El texto sagrado de ordinario habla de alguien que *invoca al* Señor, afirma el hecho, pero no especifica ni el contenido, ni, menos aún, las palabras reales o atribuidas. Por suerte no siempre ocurre así. En algunos casos dice la idea principal, el contenido, de la oración epicleica; en otros pone, además, sus palabras. Estas suelen quedar reducidas a un grito o aclamación de confianza: «Tú eres mi Padre, mi Dios y mi Roca salvadora» [121], equivalente a llamar a Yahweh «¡Padre, Dios, Roca salvadora!», pues la fórmula primera es una aseveración (nominativo), la segunda una exclamación (vocativo). Falta éste por carecer del mismo el hebreo-arameo del original [122]. En el Psalmo 114 (116), además del nombre divino, un enfermo expresa su petición: «¡Por favor, Señor, salva mi vida!» (vers. 4).

El profeta Elías desafía a los profetas de Baal: «*Invocad* el nombre de vuestro Dios y yo *invocaré* el nombre del Señor». Aceptan la propuesta y, en torno del novillo que debía ser consumido por el

117. *Ps* 146(147),9.
118. *Ps* 78(79),6; *Os* 7,7.
119. *Ps* 115(116),4,8.
120. «Levantar las manos» mientras «se *invoca* al Señor» cfr. *Eccli* 48,20; 2 *Mach* 3,22; 14,34; 15,2. Véase el simbolismo de este gesto oracional y su eficacia en las religiones celestes, M. GUERRA, *Historia de las...*, cit., II, pp. 227-30.
121. *Ps* 88(89),29.
122. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del...*, cit, 254.

fuego celeste, fruto de la epiclesis solemne ante el pueblo, *invocaron* el nombre de Baal, desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: « ¡Oh Baal, escúchanos! ». Como no era atendida su reiterada petición litánica, Elías se mofa de ellos: «*Invocad (gritad)* más fuerte!, pues es Dios, pero se habrá ausentado para satisfacer sus necesidades; quizás duerma y necesita ser despertado». Ellos «*invocaban (gritaban) más fuerte...*» [123]. La invocación de Judas Macabeo [124] es una verdadera oración con todos sus elementos (títulos de Dios, objeto de la petición, etc.) explicitados; la de Yebes [125] es un pacto, promesa condicionada o epiclesis contractual entre él y el Señor.

3.4. *La oración epicleica de los sacerdotes*

En Israel, como en otros pueblos de religión étnico-política [126], al aumentar el número de sus miembros se experimentó la urgencia de delegar el sacerdocio en unos hombres que fueran sacerdotes «profesionales». El judío Filón, nacido entre los años 32-22 a.C., demuestra que una misma persona no puede desempeñar en esas circunstancias, con la perfección requerida, la doble tarea y función, a saber, «el servicio de Dios» y «el cuidado, gobierno, de los hombres» [127]. De ahí que los caudillos, conservando «el gobierno de los hombres», legaran «el servicio de la divinidad» a personas consagradas a ello. De este modo surgieron los sacerdotes y, con el tiempo, también los jueces, los jefes militares, etc., «especializados» en sus respectivas competencias o «institucionales, profesionales».

En funciones de su sacerdocio «natural» actuaron, por ejemplo, Abraham [128], Isaac [129], Jacob [130], por ceñirme a los gérmenes del pueblo israelita y a textos en los que figura *epikaléo*. El origen de las religiones étnico-políticas y su sacerdocio «natural» se pierde en la prehistoria de cada pueblo o nación. En el yahvismo no ocurre así del todo. Por ser una religión revelada, es Dios mismo su fundador, aunque se vale de mediadores. Pero tropezamos también con la coin-

123. 1 *Reg* 18,24-28. La epiclesis de Elías es más extensa, *ibidem*, 18,36,37.
124. 2 *Mach* 12,15,28,36; 13,10.
125. 1 *Par* 4,10.
126. Cfr. sus similitudes y las diferencias esenciales en M. GUERRA, *Historia de las...*, cit., I, pp. 291-314.
127. *De uirtut.* 54.
128. *Gen* 12,8; 13,4; 21,23, etc. Abraham aparece como iniciador de un culto, cfr. CLEMENS, *Abrahán* en G. T. BOTTERWECK - H. RINGREN, *Diccionario teológico del A. Testamento*, I (Madrid 1973) 57-58 (=DTAT).
129. *Gen* 26,25, etc.
130. *Gen* 33,20, etc.

cidencia en la misma persona, Abraham (s. XIX-XVIII a.C.), del doble origen: el vital-humano por descendencia genésica y el cultual-religioso mediante la vocación de Abraham. Una vez ocurrida ésta [131], sale de su tierra (Ur) y se traslada a Canaán. Allí «erigió un altar al Señor e invocó el nombre del Señor» [132]. Abraham aparece aquí, por vez primera, en funciones de «sacerdote natural», o sea, de su familia (esposa, su sobrino Lot y «toda su familia»), pues «alza un altar» fijo o piedra, sobre la cual derrama la sangre de la víctima e *«invoca* el nombre del Señor», es decir pronunció una oración epicleica, le dio culto en un lugar determinado convertido en «santuario» o «casa del Señor» (Betel) dentro del terreno donde van a establecer su residencia con los ganados [133].

En Israel, por disposición divina, a partir de Moisés el sacerdocio fue encomendado a Aarón y a sus hijos, a los levitas [134]. El cap. 29 del *Exodo* contiene el ritual de la consagración de los sacerdotes con Aarón al frente. Es el ritual establecido en el Sinaí y válido para la consagración de los sacerdotes posteriores. Termina la descripción prescriptiva de la ceremonia cumbre del rito consecratorio [135] con estas palabras: «Yo consagraré el Tabernáculo de la reunión y el altar, y consagraré a Aarón y a sus hijos para que sean sacerdotes a mi servicio. Y *seré invocado* en medio de los hijos de Israel, y seré su Dios. Y sabrán que yo soy el Señor, su Dios, que los he sacado de Egipto para ser *invocado* por ellos. Yo, el Señor, su Dios» [136]. Por tanto el Señor saca de Egipto a su pueblo no sólo para librarlo de la opresión, sino sobre todo para que «invoque el nombre del Señor». Deben hacerlo o darle culto todo el pueblo, en cuanto «reino de sacerdotes (i.e. especialmente destinado al culto divino), nación santa (segregados de los restantes pueblos)» (Ex 19,6), y especialmente los sacerdotes. Lo realizan al ofrecer los

131. *Gen* 12,1-3.
132. *Gen* 12,8.
133. La misma fórmula se repite en *Gen* 13,4; 26,25; 33,20. Algo similar ocurre al ser consagrado sacerdote Aarón (*Ex* 29,45-46).
134. *Ex* 28,1 ss.; *Lev* 6,12 ss.; 21,17 ss.; *Num* caps. 3-4. A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1961), pp. 112-113 estudia si Leví es nombre de cuantos descienden del epónimo Levi, o sea, nombre de una tribu o, más bien, designación de una profesión, que nunca ha correspondido a una tribu. Se inclina por lo segundo. Cfr. también E. Dhorm, *L'evolution religieuse d'Israel: la religión des hebreux nomades* (Paris 1937) 226 ss.
135. A saber, el holocausto perpetuo, sacrificio más perfecto porque supone la entrega total de la víctima a Dios, tributo de reconocimiento de la soberanía absoluta del Señor; se ofrecerá diariamente en Israel por la mañana y por la tarde.
136. *Ex* 29,44-46.

sacrificios y holocaustos, competencia suya [137], acto central del culto del sacerdocio en el A. Testamento [138].

Los padres y patriarcas, poseedores del sacerdocio natural —según queda expuesto—, «invocan el nombre del Señor» o «le rinden culto», en nombre de toda su familia, en torno de un altar único. Los sacerdotes profesionales de Israel harán lo mismo junto al único altar de Israel en el Tabernáculo de la reunión, en el templo de Jerusalén desde su consagración por Salomón. Son «el santuario» que Yahweh manda construir (Ex 25,8). Tan vinculado está el *«invocar* el nombre del Señor» o «darle culto» con el único santuario de Israel [139], que éste es definido una y otra vez como «el lugar escogido por el Señor, vuestro Dios, para que sea invocado allí su nombre» [140]. Precisamente la desolación arrasará a Judá por haber convertido el templo en casa de oración epicleica: «donde se *invoca* el nombre del Señor» en «cueva de bandidos» (Je 7,10).

«El lugar donde se *invoca* el nombre del Señor» es, por eso mismo, propiedad exclusiva suya. «Instalar allí las abominaciones» idolátricas (Jer 7,30) supone su profanación o la ausencia cuasi-automática del Señor, que la abandona y no la considera suya ni objeto de su protección. La fórmula *«invocar* el nombre del Señor» sobre algo [141] o sobre alguien [142] está tomada del ámbito jurídico civil no específicamente religioso. Indica al propietario, también al protector, de lo así «sobre-nombrado» [143].

3.5. *«Invocación» (epiclesis) sacramental*

Como en los textos extrabíblicos y en los veterotestamentarios, en el N.T. *epikaléo* se refiere a las «invocaciones» momentáneas, circunstanciales, de la divinidad con ocasión de alguna necesidad. En concreto el diácono Esteban, al comenzar su lapidación y agonía, *«invoca* con estas palabras: Señor Jesús, recibe mi espíritu»[144]. Y

137. *Ex* 29,44-45.
138. *Lev cap* 1 y ss.
139. La unicidad del santuario israelita es uno de los principios de la legislación deuteronómica. Cfr. *Dt cap* 12 y ss.
140. *Dt* 12,5,11,21,26; 14,23,24,25; 16,2,6,11,15; 17,18; 26,2; 2 *Sam* 6,2; 1 *Reg* 8,43; *1 Par* 6,33; *Jer* 7,10,11,30; 32(39),34; 34(41),15; *Bar* 2,15. Cfr. nota *ut infra* 159 y texto correspondiente.
141. Templo de Salomón 2 *Par* 6,33; 1 *Reg* 8,43; *Jer* 7,30; *Bar* 2,15; 1 *Mach* 7,37. El Arca de la alianza: 2 *Sam* 6,2; la ciudad de Jerusalén: *Dan* 9,19.
142. El pueblo israelita: 2 *Par* 7,14; los cristianos: *Act* 15,17; *Jac* 2,7.
143. 2 *Sam* 12,28; *Is* 4,1; cfr. K. L. SCHMIDT, ἐπικαλέω en G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. Testament*, 3 (Stuttgart 1950) 500.
144. *Act* 7,59, único texto del N. T. que nos trasnmite el contenido y las palabras de una oración epicleica.

S. Pablo: «*invoco* a Dios por testigo sobre mi alma». Con esa fórmula corrobora la razón aducida a continuación del porqué abandonó la visita a Corinto [145].

A veces implica la idea de realidad permanente. No se trata de hacer algo —una invocación—, sino de ser. Así acaece siempre que el sintagma «invocar el nombre del Señor» es sinónimo de «los cristianos» [146]. Ese ser cristiano arranca de una *invocación,* la bautismal. De hecho en Act 22,16 el «*invocar* su (de Jesús) nombre» forma parte del rito bautismal [147]. La voz media del participio no indica que se trate de un autobautismo. Ananías dice a Saulo: «...bautízate y...». En cualquier gramática se destaca que uno de los valores de la voz media en griego es el permisivo [148]. Por lo mismo puede y debe traducirse: «*Después de haberte levantado* (anterioridad del tiempo relativo del participio aoristo, aquí activo), *déjate bautizar y lavar* (imperativos de la voz media) *tus pecados una vez invocado* (participio aoristo medio) *su nombre*». Parece lógico que fuera el mismo Ananías quien bautizó a Saulo e hizo la oración epicleica, se identifique o no con la forma o palabras sacramentales del bautismo. Lo pide la lógica, la praxis universal y el paso de la voz activa: «levantar» a la media de las otras tres formas verbales, así como su formulación pasiva en otro relato del mismo hecho: «fue bautizado» [149].

La fórmula «invocar al Padre» de 1 Pet 1,17 sugiere una práctica litúrgica, probablemente el uso del «Padre nuestro» en la celebración de la Sagrada Eucaristía [150], quizá implícita en la alusión, hecha a continuación, a la «sangre preciosa del Cordero» [151]. Si es así, la

145. 2 *Cor* 1,23. Es la misma fórmula ἐπικαλούμαι μάρτυρα+acus. de ANTIPHONT., 1,30.

146. 2 *Tim* 2,22. También en *Act* 2,21 y *Rom* 10,12,13 sirve de punto de partida del proceso: evangelización —fe— «invocación» (ser y actuar como cristianos); *Rom* 10,14.

147. Cfr. A. M. DUBARLE, *L'Esprit Saint et la liturgie d'après l'Ecriture Sainte,* en «Ephemerides liturgicae» 90 (1976) 232-234.

148. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del...,* cit., 286; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen[8] 1949) n.° 317.

149. *Act* 9,18. No es rara la vinculación de la epiclesis con el bautismo, cfr. ORIG., *Comm. in Joan.* 6,17(6,33); 14,257; CYRIL. HIER., *Catech.* 3,3; 3,12; MG 33,429, 441; AMBROS., *Spir. Sanct.* 3,16; *Myster.* 3,14, y 20 (ML 45,84,8); GREG. NYSS., *Cat. orat.* 33 (dos veces); 35; BASIL., *Spir. Sanct.* 15 (MG 32,129); NOVATIAN., *Rebaptism.* 5,6 (dos veces), 7 (tres), 10 (tres), 12 (tres), 15. En esta obra el bautismo es llamado ordinariamente *inuocatio* (*nominis Iesu*). En Firmiliano *apud* CYPR., *Epist.* 75,9: *inuocata Trinitate..., inuocatio nominum;* la *Didascalia Apostolorum* 3,12: pronuntiet... nomina *inuocationis* deitatis; THEOPH. ALEX., *Inter Hier epist* 98,13 (ML 22,801) etc.

150. Es la interpretación, entre otros, de R. FRANCO, *Cartas de S. Pablo,* en AA.VV., *La Sda. Escritura,* III (Madrid 1962) 243.

151. 1 *Pet* 1,18.

invocación corresponde a todos sus hijos: los cristianos, en concreto a los destinatarios de esta carta, en virtud de su «sacerdocio santo» [152]. Evidentemente entre ellos y al frente de los mismos en esta epiclesis eucarística estarían los *presbyteroi,* directores locales de cada comunidad cristiana, a los cuales encarga: «Apacentad la grey de Dios, encomendada a...» [153].

4. *Los* ἐπικαλούμενοι *de 1 Cor 1,2*

Queda desplegado en toda su amplitud el abanico semántico de ἐπικαλέω. A no ser que en 1 Cor 1,2 sea un *hapax semainómenon* o «un valor semántico» tenido «una sola vez», sabemos ya qué significados puede tener, a saber, uno de los ya señalados.

4.1. *«Los que invocan el nombre del Señor Jesucristo»*

Basta el contexto inmediato, a saber, el sintagma formado por el participio y su complemento directo: «...los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo» para caer en la cuenta que se trata de personas realizadoras de alguna epiclesis, ya sean simple cristianos, ya cristianos constituidos en autoridad sagrada, dotados de potestad cúltica.

Salta a la vista que esta fórmula refleja un influjo de la mentalidad judía, pero no directo (desde el original hebreo-arameo), sino indirecto, a saber, a través de la versión veterotestamentaria de los LXX. Pues en los textos griegos se invoca a un dios determinado, designado por su nombre propio y, en menos ocasiones, por el genérico: «dios». Quedan consignadas las *invocaciones* hechas a Apolo, Afrodita, Dionisio, Baco, Artemis, Zeus, Boreas, Urania, las Musas, los dioses de la casa real, o, de modo global; a todos los dioses y diosas, a los dioses griegos y, en testimonios platónicos, a «dios» [154].

Pero en 1 Cor 1,2 no se invoca a Jesucristo sin más, sino «el nombre de nuestro Señor Jesucristo». Tanto el uso de «el Señor», sustitutivo ordinario de Yahweh por respeto sagrado hacia el nombre divino, como el de «el nombre...» suena ya de modo inequívoco a hebraísmo. Si hacemos un examen más pormenorizado descu-

152. 1 *Pet* 2,5.
153. 1 *Pet* 5,1 ss. Cfr. M. GUERRA, *Episcopos y...*, cit., 298-303.
154. Sobre el alcance monoteista o no, cfr. M. GUERRA, *La conversión según Sócrates y Platón.*

brimos que procede de la versión griega de los LXX. De hecho, en ella se emplea el sintagma «invocar al Señor» sólo 14 veces, «a Dios» una, «al Dios de Israel» cuatro, frente a 73 veces «...el nombre del Señor», bien con estas palabras, bien cambiado «del Señor» por un pronombre en genitivo, que hace referencia a «Señor» explicitado en el contexto inmediato. El sintagma de 1 Cor 1,2 aúna estas dos últimas variantes de la misma fórmula, la más empleada en los LXX con una desproporción realmente llamativa [155].

Además, otro dato significativo confirma que se trata de un septuagentismo, pues en no pocos textos, concretamente cuando se habla del templo: «lugar donde se *invoca* el nombre del Señor» (los LXX), en el original hebreo figura no «invocar», sino «poner *(laśum)*» [156]; en Deut 12,11 figura en hebreo *l'šaken* = «hacer habitat». El texto hebreo pone de relieve así la presencia del Señor en su santuario, presencia hasta materializada mediante la nube. Es su significado literal e inmediato. Indirectamente dice lo mismo que el «ser invocado» de los LXX. Pues, si es invocado, es porque está allí presente de un modo especial y de un modo especial escucha las plegarias e «invocaciones» hechas allí o, al revés, si «pone o hace habitar allí su nombre», es decir, si se pone él mismo en su templo, es precisamente para recibir el culto que le tributen y escuchar a quien le «invoque».

Está de más recordar que la diferencia entre las fórmulas: «invocar el nombre del Señor» e «invocar al Señor» no pasa del campo

155. Figura también cinco veces en Filón (*Quod dot. pot. insid.* 138,139; *De plant.* 73 y 85; *Migr. Abrah.* 56, pero está en citas textuales de *Gen* 4,26; 21,33 y *Deut* 4,6-7, tomadas de los LXX). En cambio, en los escritos de Flavio Josefo, a pesar de haber vivido cuando se escribieron los libros del N. T., figura una sola vez (*Bell. Iud.* 5,438) frente a cinco «invocar a Dios» (*Bell. Iud.* 1,243; 2,394; *Ant.* 4,222; 7,202; 9,8) y dos «a los dioses» (*Ant.* 8,338 y 339), una «...a los démones (*Ant.* 13,416). Es un indicio evidente de la mayor helenización de F. Josefo, que permaneció en Roma los años 64-65, acogido por la emperatriz Popea y a partir del año 67 —junto a los emperadores Flavios (Vespasiano) y a los que debe su *praenomen*— tras ser derrotado como jefe supremo de los judíos en Galilea durante la guerra judía contra los romanos. Puede deberse también a un distanciamiento intencionado del autor respecto del texto sagrado.

156. *Dt* 14,23,24; 16,2,6,11; 26,2. En 12,26; 14,25 el TM silencia la frase añadida por los LXX: «ser invocado aquí el nombre del Señor». En 12,5 figura *lasúm* (TM) como en los textos anteriores mientras que los LXX traducen no ἐπικληθῆναι «ser invocado», sino ἐπονομάσαι: «nombrar», términos de hecho sinónimos, pues, según se ha visto, una forma de invocación consistía en repetir varias veces el nombre de la divinidad o de la persona, cuya ayuda se pedía. De hecho en 12,21 el texto hebreo es como el de 12,5, en los LXX como en los demás textos: «ser invocado», no ἐπονομάσαι. En 12,21 figura en hebreo (TM) *lesaken* «hacer habitar», en los LXX «ser invocado» como en los restantes textos donde se lee *laśum* «poner».

del significante al del significado, o sea, coincide del todo su valor semántico.

4.2. *Los «epikaloúmenoi», directores y sacerdotes de la comunidad cristiana en Corinto*

En teoría cabe la posibilidad señalada en el epígrafe de este apartado y la opuesta, y otras muchas intermedias. Pero una cosa es el plano de las teorías e hipótesis de un sintagma desgajado de su contexto y otra la realidad de las palabras en un texto y contexto determinado. De hecho en 1 Cor 1,2 las palabras «con los que invocan el nombre del Señor» sólo pueden tener un significado. Su precisión no depende ya de cada palabra aislada ni del sintagma en su percepción superficial. Hay que recurrir a su trasfondo y a la estructura contextual más inmediata y, en la medida de lo posible, a la integradora de toda la epístola.

4.2.1. *Muestrario de sus interpretaciones en los primeros siglos de la Iglesia*

Orígenes plantea como nadie el interrogante trazado por este texto: «Si todos eran Iglesia, ¿qué necesidad había de añadir σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις? Si todos invocaban, ¿qué necesidad había de escribir no sólo πᾶσιν o τῇ ἐκκλησία, sino que les adjuntamos τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ...? [157]. Y tiene razón. A fin de despejar esta incógnita, Orígenes distingue en el lugar citado entre «los dignos de encomio» y «los censurables» dentro de la misma comunidad corintia. Todos ellos «invocan al Señor», pero sólo los primeros integrarían la «Iglesia» [158]. San Jerónimo, en cambio, coincide en afirmar que ambos grupos pertenecen a la comunidad cristiana de Corinto, pero difiere esencialmente su interpretación. Según este Santo Padre, el principal traductor y conocedor de la Biblia, S. Pablo distingue entre todos los miembros de la Iglesia en Corinto

157. Cfr. fragmento de Orígenes con puntuación diferenciada en C. J. JENKINS, *Origen on 1 Corintians*, en «The Journal of Theological Studies» 9 (1908) 232,1,7 ss. J. A. CRAMER, *Catenae graecorum Patrum in N. Testamentum* (Hildesheim² 1967), 7 lín. 9 ss. de 1 *Cor* 1,2.

158. La misma orientación tiene Atto Vercellensis, *In 1 Cor 1,2 argumentum* (ML 134,287). Tanto Orígenes, como Atto, distinguen dos grupos entre los cristianos corintios, el de «los que invocan el nombre del Señor» (Atto aquí especifica más, pues enumera el *digamus*), que no pertenece «a la Iglesia».

todos los cristianos, y sus sacerdotes a quienes compete «el invocar el nombre del Señor» [159].

Otras interpretaciones contraponen la comunidad corintia a otros grupos de cristianos no corintios. Es el caso de quienes ven distinguidos aquí «la iglesia en Corinto» y sus «iglesias sufragáneas» [160], los cristianos corintios y todos los cristianos no corintios [161], los judeocristianos y los provenientes de la gentilidad [162].

Puede afirmarse que este muestrario agota las posibles opciones de quien pretenda interpretar este texto. Si no aduzco más testimonios en una u otra interpretación, se debe a no disponer de material adecuado que facilite la localización del comentario o la referencia de este texto en todos los escritos de los SS. Padres y escritores cristianos de los primeros siglos [163].

La multiplicidad de interpretación y su disparidad aconseja detenerse en el texto y en su contexto tratando de averiguar qué quiso decir el hagiógrafo o, con otras palabras, no qué entendemos nosotros sino qué entendieron sus destinatarios, únicos verdaderos conocedores de su contenido y de la realidad cristiana en Corinto. Nadie, como ellos, está capacitado para la comprensión total de esta perícopa. Pues bien, este texto y su contexto, así como su trasfondo y las circunstancias eclesiales y socioculturales de Corinto en tiempo de S. Pablo brindan una serie de pruebas e indicios que, separados, apuntan todos en la misma dirección y, unidos, sostienen con firmeza la interpretación de los *epikaloúmenoi* corintios como directores y sacerdotes de su comunidad cristiana. Son como hilos dispersos que, trenzados, forman un cordel resistente o, mejor, un tapiz de figuras bastante perfiladas.

159. HIERON., *In Cor 1,2* ML 30,717: «*Invocar* al Señor corresponde propiamente a los sacerdotes», y en confirmación aduce tres textos del A. Testamento, que son citados también por los restantes defensores de esta interpretación. Al comentar 1 *Par* 6,28 une el sacerdocio y el sacrificio: *et sacerdos extitit et Deo sacrificium obtulit.* Siguen a S. Jerónimo PELAG., *In 1 Cor 1,2* (ML *Suppl.* 1,1181-82); RABAN. MAUR. (ML 112,11); SEDUL. SCOT. (ML 103-129); HAYM. (ML 117,509-10).

160. WALAFR. ATRAB. (ML 114,519); BRUN. CARTHUS., 153-125.

161. JOAN. CHRYS (MG 61,13); THEODR. (MG 82,229); JOAN. DAMASC. (MG 95,569); OECUMEN. (MG 118,639).

162. CYRIL. ALEX. (MG 74,857); AMBROS. (ML 17,184); HAYM. (ML 117,510).

163. Agradezco al Prof. Dr. Pedro Rodríguez la sugerencia de hacer esta cata en el filón patrístico tras la publicación del estudio citado en la nota 1 de este trabajo. Se confirma, una vez más, que nada hay o casi nada que no haya sido dicho ya —respecto de temas escriturísticos— por los SS. Padres y escritores de los primeros siglos cristianos.

4.2.2. *Los «epikaloúmenoi», «directores» de la comunidad cristiana en Corinto*

4.2.2a. *Precisión jerárquica e imprecisión terminológica*

Los gérmenes jerárquicos, que Cristo depositó, se desarrollaron pronto. Aparecen plenamente florecidos en las cartas de S. Ignacio de Antioquía. Estas presentan completamente explicitados no sólo la organización eclesiástica sino también sus designaciones. Ambos aspectos —estructura jerárquica y terminología (ἐπίσκοπος «obispo», πρεσβύτεροι «presbíteros», διάκονοι «diáconos», etc.)— en nada se diferencian de la posterior que conserva su vigencia hasta nuestros días. Pero, respecto de la cuestión terminológica, S. Ignacio de Antioquía es una especie de islote que emerge de la confusa neblina que envuelve a los restantes documentos cristianos del primer siglo y medio de existencia de la Iglesia. Es natural que así fuera. La Iglesia no es una sociedad nacida artificiosamente por voluntad de unos cuantos hombres, los cuales, ya en sus inicios, acuerdan y pormenorizan todos los detalles y hasta los nombres o designaciones cuajadas de tecnicismos antes de salir a luz en torno a una mesa en un acto constituyente. Antes que *episkopos* y *presbyteroi* se convirtieran en títulos de funciones determinadas, fluían, en el curso del vocabulario cristiano, con otros que el uso y las circunstancias se encargaron de eliminar del léxico eclesial. Lo que importa es el contenido semántico, la realidad jerárquica y sacerdotal.

Aparte de los Apóstoles, testigos oficiales de Cristo resucitado y «enviados» (ἀπόστολος) por el mismo Jesucristo, en las primeras comunidades cristianas hay a) ministros, vinculados directamente con los Apóstoles, con funciones de cabezas monárquicas (obispos supralocales), a veces itinerantes, misioneros. Son los llamados *apóstoles* (con minúscula) o «enviados» directamente por los Apóstoles, no por Cristo [164], los *profetas* [165], los *doctores, maestros* [166], las *personas fieles* [167], los *hermanos* [168], los llamados *ángel* en Apoc 2,1-22 y el ministerio de personas, designadas a veces por su nombre propio, p. ej. Tito en Creta, Timoteo en Efeso, etc.; b) Ministros vinculados a los anteriores (en vida de los Apóstoles, también con ellos) que actúan

164. Por ej., Bernabé (14,4,14, etc.), Timoteo (1 *Cor* 1,19; 4,17, etc.) al menos hay otros seis ministros más, llamados así en otros 14 testimonios.
165. *Act* 11,27; 13,1; 21,10; *1 Cor* 14,29-37; *Eph* 2,20; 3,5, etc.
166. *Act* 13,1 ss.
167. *2 Tim* 2,2.
168. *1 Cor* 1,1; *2 Cor* 1,1; *Act* 15,23; 12,17; etc.

como miembros del colegio director de cada comunidad local [169]. Sus designaciones figuran en plural y son sinónimas: ἐπίσκοποι «episcopos» [170], πρεσβύτεροι «presbyteros» [171], ἡγούμενοι «directores, guías» [172], προϊστάμενοι «preestantes, directores» [173], ἀκαρχαί «primicias» [174], ποιμένες «pastores» [175]. A este grupo pertenecen los ἐπικαλούμενοι = «invocadores» de 1 Cor 1,2.

En tiempo de los Apóstoles una persona, constituida en autoridad, podía ser nombrada por su vinculación con el Apóstol del que dependía la comunidad en la que ejercía su misión pastoral [176], por su relación con los fieles [177] y finalmente por la actividad que desempeñaba [178]. Con el tiempo algunos de estos términos: *obispo, presbítero, diácono* se impusieron como tecnicismos, si bien el significado originario de dos de ellos se alteró y los restantes quedaron desechados por inservibles o no usados.

4.2.2b. *Significado ministerial de* τόπος = *«puesto, cargo»*

Tanto en los documentos bíblicos como en los extrabíblicos τόπος (transliterado *tópos)* y su traducción latina *locus* puede significar «lugar, región, ciudad, casa y sus padres», lugares comunes —los «tópicos» de la retórica—, «asociación, puesto, cargo» de alguien constituido en autoridad religiosa, civil o militar [179]. Es cierto que la palabra *tópos* originariamente significa «lugar». Pero no es menos cierto que otro significado suyo la hace equivalente a «cargo, empleo, dignidad». Creo que la palabra castellana que refleja más fielmente el

169. Cfr. M. GUERRA, *La colegialidad en la constitución jerárquica y en el gobierno de las primeras comunidades cristianas* en AA. VV., *El colegio episcopal,* I (Madrid 1964) 145-220, especialmente 174-87.

170. *Act* 20,28; *Phil* 1,1; *1 Tim* 3,2 ss.; *Tit* 1,7. No conviene traducir esta palabra por «obispo» a fin de evitar su confusión con los obispos posteriores —cabezas monárquicas de una iglesia local—, aunque de esa palabra griega proviene la castellana.

171. *Act* 11,30; 15,2-23 y 10 testimonios más.

172. *Heb* 13,7,17,24.

173. *1 Thes* 5,17.

174. *1 Cor* 16,15.

175. *Eph.* 4,11. Cfr. todas las designaciones de las notas 1-12, sus citas y ministerios en M. GUERRA, *Ministerios de los directores locales y supralocales en las comunidades cristianas según el N.T. y los PP. Apostólicos,* en *Teología del Sacerdocio* 11 (1979) 9-86; IDEM, *Episcopos y presbyteros,* cit., 263-395.

176. «Colaborador» (*Phil* 2,25; 4,3; *Rom* 16,3), «conmilitón» (*Phil* 2,25; Philem 2), «hermanos», *diákonoi...,* cfr. M. GUERRA, *Diáconos helénicos y bíblicos* (Burgos 1962) 64-69 y ss.

177. «primicias, ancianos...».

178. «directores-guías, superintendentes *(episkopos),* pastores, etc.

179. Cfr. los textos y su análisis en M. GUERRA, *Los nombres del Papa. Estudio filológico-teológico de varios nombres del Papa en los primeros siglos de la Iglesia* (Burgos 1982) 431-72.

doble aspecto local y de autoridad es «puesto», p.ej. «ocupar un puesto (lugar y cargo)». Con este valor ministerial aparece en los escritos neotestamentarios. Baste citar un texto [180]. Antes de la elección de Matías y después de la alocución de S. Pedro, éste y los 120 «hermanos» reunidos con él oran a Dios suplicando que le muestre sus designios: «Tú, Señor, conocedor del corazón de los hombres muestra a quién de estos dos (Matías o José el Justo) has elegido para ocupar el τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς, del cual desertó Judas...» [181]. Las palabras griegas, traducidas literalmente, dicen: «el puesto de este ministerio y del apostolado». Pero, por una parte unos versículos antes el sintagma τῆς διακονίας es empleado para significar «el apostolado» (Act 1,17). Por lo mismo διακονίας es un genitivo epexegético o explicativo del substantivo [182]. De ahí su traducción: «para ocupar el puesto de este ministerio...» o también «el puesto, o sea (a saber), este ministerio». Y, por otra, los dos genitivos διακονίας y ἀποστολῆς reúnen sin duda alguna todas las condiciones requeridas para que se dé el recurso estilístico denominado hendíadis. Como el substantivo de mayor amplitud semántica es el primero, el segundo —«apostolado»— se traduce por adjetivo o por un genitivo dependiente del primero: «...este ministerio apostólico» o «del apostolado». No cabe duda que *tópos* significa aquí «cargo, función, ministerio». Incluso podría prescindirse de esta palabra o primer elemento sintagmático y conservar sólo el segundo, es decir, el epexegético o aclaratorio: «para ocupar este ministerio del apostolado». ¡Tan evidente es la ausencia del valor local de *tópos* en este texto! El nuevo Apóstol S. Matías ocupa «el puesto-ministerio apostólico», vacante tras la traición y muerte de Judas, en igualdad de derechos, autoridad y potestad que los de los restantes once Apóstoles.

Resulta sintomático que *locus* en cuanto significativo de «puesto o cargo ministerial» en la Iglesia se refiere casi siempre al sacerdocio o a sus dos modalidades: el episcopado y el presbiterado. Y no digo siempre a fin de respetar la posibilidad de alguna excepción,

180. Cfr. también *Apoc* 2,5 b; 18,17, Resulta curioso observar que, en la carta escrita a la misma comunidad cristiana en Corinto por S. Clemente Romano unos 35-40 años más tarde, *tópos* signifique también «el puesto ministerial» (*1 Clem* 44,5) de los directores —encargados también de «ofrecer dones» o celebración eucarística (44,4)—, así como el «puesto» ministerial de los sacerdotes de la Antigua Alianza (40,5).

181. *Act* 1,24,35. Las versiones latinas *Itala* y *Vulgata* coinciden: «...*locum ministerii huius et apostolatus*»; IREN, *Adu. haer.* 2,20 (ML 7,777) habla de *locus (episcopatus)* de Judas.

182. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del...*, cit., 259.

la confirmatoria de la regla general. Lo anterior vale para los escritos de los cuatro primeros siglos. No se aplica a los diáconos ni a las restantes órdenes eclesiásticas: subdiaconado, acolitado, lectorado, etc., mencionados en varias ocasiones y llamados en cambio *tópos* y *locus* en los siglos posteriores, si bien con menor frecuencia que el episcopado y el presbiterado [183]. Hasta tal extremo *locus* se apropia de este significado que ya el primer escritor cristiano en latín, Tertuliano, nacido cien años más tarde que la datación de la primera carta paulina a los Corintios, emplea *conlocare (collocare* en su grafía fonética) (= «colocar», poner en un *locus*-puesto) como sinónimo de *ordinare* «ordenar» o conferir el orden sagrado del sacerdocio (presbiterado, episcopado) [184].

4.2.2c. Αὐτῶν (τε) καὶ ἡμῶν

El análisis morfológico de estas palabras no ofrece dificultad alguna. Ambas son genitivo plural de los pronombres personales: ἡμῶν de primera persona y αὐτῶν de tercera. Por consiguiente su traducción tampoco da pie a vacilación alguna: «de ellos y también de nosotros» o «de ellos y de nosotros» según se admita o no como texto correcto la enclítica τε [185]. La idiosincrasia del castellano permite y, a veces, exige el cambio de estos pronombres personales por los correspondientes adjetivos posesivos «suyo y nuestro». Este mismo versículo nos ofrece un ejemplo de esta exigencia. Así la fórmula, frecuente en el N. Testamento, κύριος ἡμῶν, literalmente «Señor de nosotros», debe traducirse, y así se hace, por «nuestro Señor» Jesucristo.

Pero el análisis sintáctico ha convertido estos dos términos en una verdadera *crux interpretum* divisoria de las traducciones en

183. Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del*, cit., 460-61.

184. TERTVL, *De praescript.* 41,6 (CCL 1,221). Sobre el alcance de *ordo* y *ordinare*, cfr. M. GUERRA, *La «plebs» y los «ordines» de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano*, en Teología del Sacerdocio 4 (1972) 251-93. San Cipriano lo emplea al menos 33 veces para designar el episcopado y el presbiterado. Por si hubiera alguna duda de que no se usa en sentido local, a veces especifica *locus sacerdotalis quo fungimur* (desempeñamos) (*Epist* 74,8,1) o dice *locus atque officium sacerdotii* (3,1,1; 63,19), es decir, «el puesto ministerial del sacerdocio», traducido en hendiadis.

185. Por ejemplo, en la de H. J. Vogels; en cambio, falta en todos los códices principales así como en las ediciones críticas de E. Nestle, K. Aland, J. M.ª Bover, etc. El P. Bover no la pone en el texto de su edición crítica del N.T.; pero figura en su traducción al castellano que he transcrito. La misma anomalía se observa en J. M.ª BOVER - J. O'CALLAGHAN, *o.c.*, 874. Es una variante, presente en varios códices nuevos y en algunos manuscritos, así como en alguna edición crítica. Por eso lo he puesto entre paréntesis.

dos grupos. La mayoría de los comentaristas y traductores[186] unen estos genitivos al substantivo inmediatamente anterior: τόπῳ. Mas pronto se cayó en la cuenta de que, a pesar de ser la vinculación obvia, esta construcción sintáctica carecía de sentido, dado el significado atribuido a *tópos* = «lugar» geográfico. Pues el «de ellos» se refería a Corinto o, en un sentido más amplio, a las comunidades cristianas de Arcaya, cuya metrópoli era Corinto. Pero, ¿cuál es «el lugar» «de nosotros» y cómo explicitarlo? ¿La residencia itinerante de S. Pablo y Sóstenes? Aunque se han dado varias interpretaciones en un intento por hacer razonable la traducción, ninguna satisface. Hay un no sé qué de evidente incongruencia que perturba la inteligencia del texto. Por eso, otra constante de traductores y comentaristas relaciona los dos pronombres en genitivo con κυρίου «Señor» [187].

Pero esta segunda versión sintáctica carece de consistencia. La simple lectura del texto la presenta como muy dificultosa: «con todos los invocadores del nombre τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν». Hay demasiada distancia entre el substantivo regente y los dos genitivos regidos, sobre todo si se tiene en cuenta la inmediatez de *tópos*. Además el substantivo κυρίου tiene ya su genitivo regido: ἡμῶν, designativo de todos los cristianos, de los cuales es «Señor» Jesucristo, a saber, de todos los remitentes y destinatarios de esta carta, tanto los simples cristianos como los constituidos en autoridad. De ahí que, según puede verse en las traducciones transcritas en uno de los apartados de este estudio, la mayoría de las encauzadas por esta constante interpretativa repite el término «Señor» inmediatamente antes de «suyo y nuestro». Los modernos comentarios, por ejemplo el de E. B. Allo, suelen recurrir al expediente cómodo de un tecnicismo retórico, la epanortosis *(épanorthose, Selbstkorrektur),* «figura retórica por la que se vuelve sobre una expresión que acaba de formularse, para rectificarla» [188]. Aparte

186. Desde S. Cirilo (MG 74,857), S. Jerónimo (ML 29,145), el Ambrosiaster - S. Ambrosio (ML 17,184), Sto. Tomás de Aquino, Estius hasta Cornely, B. Weis, Lemonnyer, J. Weis, Nacar-Colunga, Bover-Cantera, Bover-O'Callagham, Pirot-Clamer, etc.

187. Entre ellos se cuentan S. Juan Crisóstomo (MG 61,1314), Teodoreto (MG 82,229), Cornelius a Lapide, Robertson-Plummer, J. Leal, J. Mateos-L. Alonso Schökel, J. Héring, V. Jacomo, E. Osty, etc. Algunos, por ej., H. Conzelmann, recogen la doble versión.

188. Es la definición dada por F. LÁZARO CARRETER, *Diccionario de términos filológicos* (Madrid[3] 1974), s. v. *Epanortosis,* quien añade un ejemplo: «Lo encontré en el teatro, mejor dicho, a la entrada».

del ejemplo aducido, su misma definición, que es la comúnmente admitida [189], evidencian que esta figura retórica no puede aplicarse a este pasaje. En él no hay fórmula ni prueba alguna de la intención de rectificar; además, el substantivo «Señor» no acaba de enunciarse, pues está intercalado un dativo locativo con el cual pueden y deben ir los genitivos que siguen.

La traducción, que he dado de *tópos,* resuelve de un tajo este nudo gordiano: «...en todo (cualquier) puesto (cargo) suyo (de los *epikaloúmenoi* corintios, destinatarios principales de la carta) y nuestro (de Pablo y de Sóstenes, remitentes de la misma, explicitados en el versículo anterior)». De este modo engloba todos los «puestos» de autoridad o cualquiera de los «cargos» ministeriales de Pablo y de Sóstenes por un lado y, por el otro, de los directores locales de la comunidad corintia y las de sus alrededores si el ἐν Κορίνθῳ se entiende en su sentido más frecuente no de ἄστυ, sino en el de πόλις o «unidad político-administrativa». En este supuesto, Corinto, como Atenas, Esparta, etc., incluían la región circundante, algo así como ahora la ciudad-capital y su provincia. Son diferenciados los «cargos» «de ellos y nuestros», al enunciarlos, porque de hecho eran diferentes en la realidad eclesial: local y de residencia fija el de los directores de la comunidad cristiana de Corinto y supralocal o itinerante el de Sóstenes y el de Pablo; el apostólico de Pablo tiene además alcance y proyección universal [190].

Tal vez alguien se sorprenda de que aparezcan englobados en el mismo apartado S. Pablo y Sóstenes por considerar que éste carecía del *tópos* ministerial. No es así. Precisamente este texto permite atribuírselo, aunque no de modo apodíctico. Tanto en los documentos bíblicos como en los extrabíblicos ἀδελφός puede significar, y de hecho significa más o menos veces, «hermano, hermanastro, primo hermano, primo carnal y otros parientes, hermano de leche y adoptivo, amigo, miembro del mismo pueblo, de la misma asociación profesional o religiosa y de la misma religión, todos los hombres, personas constituidas en autoridad de igual o diferente rango» [191]. Con este último significado se refiere sin duda a uno que ciertamente es cristiano, pero no un cristiano cualquiera. Así lo indican

189. Cfr. por ej., J. MAROUZEAU, *Lexique de la terminologie linguistique* (París² 1951), s.v.

190. S. Jerónimo aúna el «suyo y nuestro», pues lo aplica a los «sacerdotes», *quia sacerdotes et suo et apostolorum loco funguntur. Propter quod etiam ecclesiarum apostoli nominantur* (ML 30,717).

191. Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del,* cit., 375-430.

los epítetos descriptivos de su actividad evangelizadora y de su peculiar vinculación con uno de los Apóstoles. Timoteo, Tito, Epafrodito, etc., son «hermanos» de S. Pablo de una manera especial, a saber, porque están unidos a él por los lazos de autoridad eclesial, por la «solicitud» pastoral, de responsabilidad ministerial, o sea, porque, además de cristianos, ocupan un *tópos* o ministerio en la Iglesia, recibido del Apóstol. Son como delegados suyos y, evidentemente, de rango inferior. Este parece ser su significado en 1 Cor 1,1 o remite de esta carta: «Pablo, por voluntad de Dios llamado a ser Apóstol de Jesucristo, y Sóstenes ὁ ἀδελφός = el hermano». Aunque los documentos conocidos nos conservan muy pocos datos de la vida de Sóstenes y de su servicio en la Iglesia, su función —en cuanto constituido en autoridad— sería similar a la de Timoteo, llamado asimismo «el hermano» de S. Pablo en el protocolo de otras cartas paulinas [192]. En todos estos pasajes encontramos la misma fórmula e incluso las mismas palabras, exceptuado el nombre del vinculado con S. Pablo por lazo de autoridad, compatibles evidentemente con los de fe cristiana y con los de amistad, afecto. Como es sabido fue cabeza monárquica de la comunidad cristiana de Efeso («obispo» residencial) tras haber colaborado con el Apóstol en un ministerio itinerante misionero, por diversas iglesias locales. No sabemos si Sóstenes dio ese paso.

Naturalmente esto no implica que ἀδελφός sea un tecnicismo, un título en el sentido excluyente de sus restantes valores semánticos. Pero, si no lo es, al menos debe ser considerado como un título o modo estereotipado de tratamiento entre personas investidas de dignidad eclesial o constituidas en autoridad. Un fenómeno similar se opera cuando el Papa llama «hermanos» a los demás obispos, presente ya en los primeros siglos de la Iglesia especialmente en la fórmula *frater et coepiscopus* = «hermano episcopal o en el episcopado», traducido en hendiadis [193]. Y esto nos basta en orden a la interpretación de ἀδελφός en este texto y contexto, confirmatoria de la acepción de τόπος como «puesto, cargo» ministerial en la Iglesia.

4.2.2.d. *Lo confirma la confrontación con el protocolo de la carta a los Filipenses*

Esta interpretación está en consonancia con la praxis paulina de

192. *2 Cor* 1,1; Phil 1,1; Col 1,1.
193. Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del*, cit., 427-30.

aludir a los jerarcas de las comunidades, destinatarias de sus epístolas, en el protocolo o en el escatocolo [194]. Pero de forma especial sintoniza con el de la carta a los Filipenses. En ella el protocolo tiene una estructuración de la frase que podría ser calificada de idéntica, si bien aquí es más sencilla: «Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo, a todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipo, en comunidad orgánica (σύν) con los epíscopos y diáconos...» [195]. La concordancia de estos dos protocolos llega hasta el extremo de figurar en ambos la forma «Cristo Jesús» en su primera mitad [196] y «Jesucristo» en la segunda [197]. En cuanto a los demás elementos la correspondencia es total con las variantes impuestas por la simplicidad absoluta del enunciado de los remitentes y de los destinatarios en la carta a los Filipenses.

Conviene recordar que la preposición σύν, expresiva de compañía y comunidad (=«con»), vio invadido su terreno por μετά en la prosa e inscripciones áticas. En cambio, en el N. Testamento y en los papiros egipcios, coetáneos de los escritos neotestamentarios, conserva la amplitud y uso normales debido probablemente a influjo jónico. Este carácter de la partícula destaca con fuerza, de entre la totalidad de creyentes corintios y filipenses antes mencionados —entre los cuales están ya incluidos—, a los aludidos o introducidos por esa preposición. A ellos va especialmente dirigida la epístola (*episkopoi* en Filipo, *epikaloúmenoi* en Corinto). Son la cabeza visible del organismo o cuerpo eclesial, del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia [198] en Filipos o en Corinto. De ahí su traducción: «en comunidad orgánica con...».

Según esta interpretación, la preposición σύν indica no sólo «compañía», sino también «comunión orgánica, jerárquica» al destacar la cabeza, y directores de un conglomerado social. Así lo confirman los textos griegos no específicamente literarios, coetáneos del N. Testamento y, por lo mismo, con un griego más próximo al neotestamentario que el de la época clásica o el de los escritores aticistas de los primeros siglos cristianos. Así se desprende de las ca-

194. Los directores locales de los cristianos de Tesalónica y de los destinatarios de la carta a los Hebreos figuran en las consideraciones finales de las respectivas epístolas (*1 Thes* 5,12; *Heb* 13,7,17). Lo mismo acaece en la primera carta de S. Pedro (*1 Pet* 5,1 ss.).
195. *Phil* 1,1-2.
196. *1 Cor* 1,1-2 a; *Phil* 1,1.
197. *1 Cor* 1,2 c-3; *Phil* 1,2.
198. *1 Cor* 12,4-30, etc.

racterísticas sintácticas del griego, por ejemplo, de los papiros de la época imperial [199]. Una de los fórmulas papirológicas —οἱ σὺν αὐτῷ más la designación de funcionarios civiles o religiosos, p. ej. «sacerdotes» [200]— destaca, mediante σύν, al director como cabeza de los restantes miembros del colegio sacerdotal, presbiteral, profesional, etc., de tanta vigencia en la vida administrativa de Egipto en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a la venida de Jesucristo [201]. Figura también en documentos cristianos tempranos, por ejemplo, οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι, que pone al obispo de Filadelfia —destinatario de una de las cartas de S. Ignacio de Antioquía— y a S. Policarpo, obispos —en el sentido actual— de sus respectivas comunidades cristianas, al frente y como cabeza de sus presbiterios —también en el sentido actual—. El análisis gramatical de este sintagma revela que no puede traducirse por «y los presbíteros que están con él» [202]. Esta traducción sería acertada si el texto griego no tuviera σὺν αὐτῷ en la posición atributiva de la redacción actual. Por eso debe traducirse «quienes con él son presbíteros» o, más acertadamente por tener en cuenta todo el contexto ideológico, «y los que en unión con él participan de la dirección comunitaria». Nadie dudará en conceder a esta perífrasis alcance significativo de gobierno colegial y en tal grado que, si no conociéramos por las cartas ignacianas la condición verdaderamente episcopal de S. Policarpo y del obispo de Filadelfia, su cargo de verdaderos obispos, no vacilaríamos en incluirlos entre el número de los *episkopoi-presbyteroi* (cf. 4.2.2.a.), miembros del colegio director de cada comunidad cristiana o, a lo más, los consideraríamos *primus inter pares*. Una función similar —y esto es lo que nos interesa— desempeña la preposición σύν en 1 Cor 1,2.

4.2.2.e. *Toda «la iglesia de Dios en Corinto», a saber, todos sus cristianos y sus directores —los «epikaloúmenoi»—, destinatarios de la primera carta paulina a los Corintios*

Como es sabido, carecen de puntuación los códices y manuscri-

199. Cfr. J. H. MOULTON - G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-litterary Sources* (Londres 1914-26), s.v. σύν apartados 1-2.

200. *P. Ox.* 2,242,33 (año 77 d.C.); 1,91,8 (a. 187 d.C.); P. BGU, 4, 1028,19 (s. II d.C.); 3,697,6 (a. 140 d.C.); *P. Gen* 1,36,10 (a. 170 d.C.), etc.

201. Cfr. nota 14 de 2.6.2 de este estudio.

202. Así lo hace D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (Madrid 1965) 661, en el título de la carta de S. Policarpo; en el de la carta a los Filadelfios traduce: «con los ancianos que le rodean».

tos antiguos en los que se conservan los libros neotestamentarios así como las obras literarias o no de los autores cristianos o no cristianos. Su escritura es continua, sin intervalo o separación de sus palabras y, consiguientemente, sin los signos de puntuación que ahora facilitan su lectura y su comprensión. En todas las traducciones del v. 2, capítulo primero de la primera carta paulina a los Corintios, así como en las ediciones, críticas o no, del texto original, todos los miembros están separados por una coma. Tras lo expuesto se impone el cambio de esta puntuación, que, como queda apuntado, es de época tardía [203]. Ortográficamente, en vez de coma, hay que poner dos puntos después de «a la iglesia de Dios en Corinto».

Además, se impone borrar la coma puesta entre τόπῳ y σύτῶν por cuantos, en un afán por resolver la aporía de este pasaje, fuerzan la redacción al descubrir una epanortosis inexistente. Para introducir estos cambios de puntuación debe haber razones fundadas. Así es, en efecto. Para el último caso quedan ya indicadas en los apartados 4.2.2.b-d. Para la substitución de la coma por los dos puntos basta aducir que sólo de esta manera se evita la tautología. De otra forma S. Pablo habría designado a uno de los dos grupos destinatarios de su carta con dos fórmulas seguidas y en el mismo nivel, tanto semántico como sintáctico (dativos, ambos sin preposición): a) «a la iglesia de Dios en Corinto», b) «a los santificados... santos». Esta redundancia tautológica es extraña al estilo paulino. No se da en ninguna de sus otras epístolas. En cambio, parece lógico y hasta obvio que S. Pablo enuncie en primer lugar la colectividad: «a la Iglesia de Dios que está en Corinto» y que, a continuación —tras los dos puntos o su equivalente: «a saber, o sea»—, desmembre el enunciado de sus componentes, es decir, los simples cristianos y los directores de cristianos constituidos en autoridad [204].

El análisis filológico de 1 Cor 1,2 en su texto y contexto, así como la confrontación con el protocolo de la carta a los Filipenses, nos permite llegar ya a la traducción acertada de esta perícopa. De este modo tiene sentido en todos sus miembros y palabras, al mismo tiempo que quedan disipadas todas las incongruencias sintácticas

203. Siglos IV-VIII d.C. Para el N. T. cfr. M. TUYA, *Introducción a la Biblia. I: Inspiración bíblica, Canon. Texto. Versiones* (Madrid 1967) 433-35.

204. La tautología se amplía y se agrava si «La fórmula de *1 Cor* 1,2 (los que invocan el nombre del...) indica a los que nosotros llamamos «cristianos», designación de uso raro en el N. Testamento», como afirma K. L. SCHMIDT en G. KITTEL, *o.c.*, 3,501. Además esta interpretación resulta incompaginable con el contexto inmediato.

y estilísticas, camufladas hasta ahora en las traducciones y comentarios modernos con mejor voluntad que acierto:

> «...a la Iglesia de Dios, que está en Corinto: (o sea) a los santificados en Cristo Jesús, santos por vocación (llamados santos, llamados a ser santos), en comunión orgánica con (σύν, *cum)* los invocadores del nombre de nuestro Señor Jesucristo en cualquier puesto (cargo) suyo y nuestro».

4.2.3.a. *Ministerio cúltico-sacerdotal de los directores de la comunidad corintia*

Queda expuesto el influjo de la versión de los LXX en el uso de la fórmula «invocar el nombre del Señor» (4.1). Por lo mismo, al interpretar la función de los directores de la comunidad cristiana en cuanto «invocadores del nombre del Señor», hay que tener en cuenta el significado en el A. Testamento. Pues bien, en el A. T. la mayoría de las veces en las que figura este sintagma alude a las funciones cúlticas de los sacerdotes tanto «naturales» —junto al altar familiar tribal erigido por ellos— como «profesionales» en el templo de Jerusalén [205]. El trasfondo veterotestamentario de este sintagma se ve reforzado por el παντί universalizador de su *tópos* ministerial. En el A. T. hay siempre un solo «τόπος (lugar)» donde los israelitas podían desempeñar su τόπος («puesto, cargo cúltico-sacerdotal») oficio público, a saber, el altar familiar o tribal durante el período patriarcal, el Tabernáculo de la reunión en el período nómada por el desierto, el lugar donde se hallaba el Arca de la alianza [206] y, a partir de su construcción por Salomón, el templo de Jerusalén, al cual fue trasladada el Arca de la Alianza (1 Reg 8,4). Precisamente en esos lugares y sólo en ellos «se invocaba el nombre del Señor», o sea, se le rendía culto oficial a Yahweh por sus sacerdotes naturales o profesionales hasta el extremo que el templo de Jerusalén es definido una y otra vez como el «τόπος-lugar donde se invoca el nombre del Señor» [207]. Se resalta así la realidad e idea del Dios único —monoteísmo definitorio del yahvismo israelita— con un

205. *Gen* 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; 33,20; *Ex* 29,45,46; *Dt* 12,5,11,21,26, etc.; *Jer* 7,10,11,14,30; *1 Mach* 7,37; *2 Mach* 3,15,31; 44,34.

206. Silo (*1 Sam* 1,1 ss.), Nob (*1 Sam* 2,1 ss.), Gabaón (*1 Reg* 8,4). No obstante, se permiten otros altares, a saber, aquellos en los que los patriarcas habían ofrecido sacrificios e invocado al Señor, o sea, los de Siquem, Betel, Hebrón, Bersabé, etc.

207. Véanse las citas en 3.4.

santuario único, un único altar y un único sacerdocio. Con esta unicidad concuerda el Dios Uno cristiano —si bien lo específico ahora es no el monoteísmo, sino el monoteísmo trinitario— y el sacerdocio único de Jesucristo, pero contrasta con la multiplicidad de los lugares de culto, tantos como comunidades o «iglesias» cristianas. Tenemos así un caso de *constructio praegnans* o «construcción grávida», que puede afectar a un sintagma y a una sola palabra (gravidez semántica) [208].

¿Por qué usa aquí San Pablo *epikaloúmenoi,* «invocadores», de innegables resonancias sacerdotales, y no ἐπίσκοποι, ἡγούμενοι o cualquiera de los restantes términos designativos de los directores de cada comunidad cristiana? Con otras palabras, ¿por qué alude en la primera carta a los Corintios a las funciones cúltico-sacerdotales de sus directores y no los nombra sin añadirles un rasgo sacerdotal? A ningún conocedor de esta temática en su sector filológico le extrañará la imprecisión y fluctuación de los términos usados, ya consignados (4.2.2.a), lógicas cuando ninguno de ellos ha conseguido imponerse con categoría de tecnicismo. El uso de uno o de otro puede deberse al cambio de amanuense [209]. Si hay otra respuesta, no puede hallarse sino en la misma epístola. Efectivamente en ella se nos ofrecen algunos indicios justificadores. San Pablo emplea aquí este término de significado cúltico-sacerdotal por su alusión a las celebraciones eucarísticas, de las cuales habla sólo dos veces en todas sus cartas y las dos precisamente en la primera a los Corintios, con ocasión de corregir algunos abusos introducidos en su celebración [210].

La *invocación* se conserva en el sacrificio eucarístico. De acuerdo con los documentos conocidos, aparece muy pronto. El contenido u objeto de la epiclesis eucarística y sus palabras comienzan a tener su configuración estructural específica, común a su formulación posterior y actual, ya en los siglos II-III [211]. L. Ligier [212] descubre una primera forma de epiclesis en la invocación «Ven, Señor (Jesús)», en arameo *(Maranatha),* en 1 Cor 16,22 y en el primer documento

208. Cfr. definición de este recurso estilístico y otros casos de gravidez semántica o de una palabra portadora, a la vez, de dos o más significados en M. GUERRA, *El idioma del,* cit., 342-43.

209. Cfr. M. GUERRA, *o.c.,* 373-75.

210. *1 Cor* 10,16-22; 11,17-34.

211. Cfr. análisis de las fuentes en A. MARINI, *L'epiclesi nel Canone romano,* en *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 249-59. El n.º 81 de la *Traditio apostolica es* un testimonio claro.

212. *Magnae orationis Eucharisticae origo et significatio* (Roma 1964) 155-63.

cristiano no inspirado. En éste, la *Didaqué* (10,6), es usada en la plegaria eucarística como en las plegarias eucarísticas actuales del Misal romano. Recuérdese que también en 1 Cor 11,26 se recuerda el sentido escatológico de la Eucaristía con palabras expresivas de «invocación» y proclamación solemne: «Cada vez que coméis este pan y bebéis de este cáliz proclamáis (καταγγέλλω) la muerte del Señor, *hasta que vuelva*». Por lo mismo la epiclesis eucarística puede palpitar en el uso del participio *epikaloúmenoi* en 1 Cor 1,2. Más aún, se apunta su condición posibilitante y ocasionante del uso de esta designación —no otra cualquiera de las usadas en el N. T.— precisamente en la primera epístola paulina a los cristianos de Corinto.

En los testimonios extrabíblicos la «invocación» de la divinidad supone una cratofanía o manifestación del poder divino, atraído por el sacrificio acompañado de la epiclesis sacerdotal o simplemente por la «invocación» de cualquier persona o pueblo en un momento de necesidad material [213]. Algo similar acaece en las oraciones epicleicas de los judíos (3.3). En cambio, en varios casos de epiclesis de sacerdotes «naturales» judíos, la epiclesis se hace tras la aparición de Yahweh, a veces en sueños [214]. Si se trata del sacerdocio profesional y su culto en el templo, la venida y presencia de Yahweh se materializa, se hace presente de manera sensible en forma de nube [215]. De tal modo es así que «invocar el nombre del Señor» (versión de los LXX) significa en no pocos casos rendir culto público a Yahweh y, además, en el texto original, «estar presente, habitar» el nombre del Señor, o sea Dios mismo, allí, en el templo donde es invocado (4.1). Mediante la epiclesis eucarística de los sacerdotes cristianos se opera la presencia sacramental del Señor Jesús [216]. De ahí que en numerosos textos patrísticos ἐπίκλησις, *inuocatio* en los latinos, signifique las palabras consacratorias, factores de la conversión del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre del Señor con su alma y divinidad [217].

213. Cfr. 2,5 y 2,6.
214. *Gen* 26,24-25.
215. *Ex* 29,43-45; *1 Reg* 8,11.
216. *1 Cor* 1,23 ss.
217. IREN, *Adu. haer* 1,13,2 (MG 7,580) (dos veces): «la palabra (fórmula) de la epiclesis...» y «por medio de su epiclesis», 4,18,5 (MG 7,1028-29): «...el pan que recibe la ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ ya no es pan común, sino εὐχαριστία»; HIPPOL, *Philosoph*, 6,39,2 (MG, 16,3,3258): «...la palabra de la epiclesis»; FIRMIL, *apud* CYPR. *Epist.* 75,10,5 «consagra el pan *inuocatione*»; BASIL, *Spir. Sanct* 27 (MG 32,188) (s. IV); THEOD. MOPSUEST, *Cat* 6,12 (s. IV-V); Las *Constitut. apostol.* 8,12 (MG 1,1104); etc. La epiclesis, según los SS. Padres, designa unas veces toda la plegaria eucarística o canon, a veces las palabras de la consagración, a veces la invocación del E. Santo inmediatamente antes de las palabras consacratorias. Cfr. J. W. TYRER, *The meaning of* ἐπίκλησις, en *Journal of Theological Studies* 25

En las actuales plegarias eucarísticas [218] hay dos epiclesis. En la primera, inmediatamente antes de la consagración, se pide que la acción del Espíritu Santo venga sobre los dones eucarísticos (pan y vino mezclado con un poco de agua) y los convierta en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo. La imposición de las manos del sacerdote sobre la oblata es el gesto expresivo de esta acción. En la segunda, después de las palabras consacratorias, se pide la acción del Espíritu Santo en orden a que los dones ya consagrados, o sea, el Señor mismo, sean eficaces para quienes los reciban o comulguen.

4.2.3.b. *Indole permanente del ministerio de los «epikaloúmenoi»*

Lo cúltico es un ministerio del sacerdocio institucional, jerárquico en el cristianismo. Naturaleza y misión son dos vertientes complementarias e inseparables, constitutivas de las distintas manifestaciones específicas del «ministro» eclesial. Para que una actividad de los ministros de la Iglesia merezca la designación de «ministerio» debe reunir las siguientes condiciones [219]:

a) Estar al servicio eclesial de Dios y de sus hijos, los hombres. Esta realidad resalta con fuerza en 1 Cor 1,2 por su función directora de la comunidad cristiana y por el aspecto cúltico de su ministerio, por lo mismo esencialmente vinculado con Dios y con los hombres. Lo acentúa, además, la misma condición morfológica de ἐπικαλούμενοι. Por ser voz media indica que la acción verbal se circunscribe a la esfera del sujeto, en este caso los cristianos de Corinto (valor «intransitivo» de la voz media y la llamada «voz media directa») así como a los mismos «invocadores» (valor «dinámico, intensivo» de la voz media, la llamada «voz media indirecta») [220]. Seguramente a esto se debe que ἐπικαλέω figure en la voz media siempre que significa «invocar a la divinidad» en el N. Testamento [221], en

(1923-24) 139-50; O. CASEL, *Neuere Beiträge zur Epiklesenfrage, Jahrbuch für Liturgie Wissenschaft* 2 (1924) 170.

218. Cfr. J. H. MCKENNA, *The eucharistic epiclesis in twentieth century Theology*, en *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 289-328, 446-82.

219. Cfr. M. GUERRA, *Ministerio de los directores*, cit., 12-16 y ss.

220. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del*, cit., 285-87.

221. Cuando significa «apodar» está en pasiva, cfr. 3.2 nota 87-88. Refleja la idiosincrasia del griego —también del latín— que responde a la pregunta: «¿Cómo eres llamado?» —nombre impuesto y dicho por otros, no por uno mismo— más real que el castellano. «¿Cómo te llamas?». Sólo una vez (*Mat* 10,25) está en activa.

el Antiguo [222] y en los textos extrabíblicos, si bien en estos hay algunas excepciones [223].

b) Estar al servicio de Dios y de los hombres, en su dimensión religiosa, de modo permanente, «profesional», no transitoria en sí misma ni ejercida por razones de adaptación circunstancial, por ej. el trabajo manual de S. Pablo [224]

c) Ser específica de los cristianos constituidos en autoridad jerárquica en la Iglesia, no común a los simples cristianos. Ciertamen hay una radical coincidencia por razón del bautismo, común a todos los cristianos, pero el ministerio añadirá una diferenciación específica. Así ocurre en el sacerdocio bautismal, que es común a todos los fieles (también a los simples fieles y a los fieles constituidos en autoridad jerárquica) y el sacerdocio ministerial, esencialmente diferente de aquél [225]. La oración epicleica, por su misma definición, es una de las clases de oración. Pero la plegaria, la oración, resulta consubstancial a la religión y una de sus manifestaciones primeras a la vez que más espontáneas, universales y específicas. Por ello, según se ha visto, hay una oración epicleica de todos los miembros de cualquier religión, concretamente de la griega, de la judía y de la cristiana. Y hay también una oración epicleica específica de los sacerdotes, caracterizada por representar el culto público, oficial, de la divinidad y por su vinculación con el acto supremo de la religión, a saber, el sacrificio.

No necesita ninguna otra aclaración ni la primera condición ni la tercera de las requeridas para que una actividad del sacerdote sea ministerio. Alguna luz más detenida reclama la segunda, pues aparece más entenebrecida su aplicación a este texto. Pero en realidad no es así. Todo el contexto de 1 Cor 1,2 está exigiendo que los *epikaloúmenoi* desempeñen un ministerio sacerdotal de índole permanente. Así lo pide con un enunciado escueto: a) Los sacerdotes

222. Cuando es usado en activa, suele significar «llamar, poner nombre» a algo o alguien, cfr. notas 89-90.

223. Cfr. 2.5 y 2.6. Las excepciones son HRDT 1,199,3 (cfr. 2.5.6); 3,8,1; 5,93,1; PLAT., *Leg* 659 a; *Tim* 27 b. Resulta curioso observar que en la mayoría de los casos figura el participio medio presente, como en *1 Cor* 1,2, o también el de aoristo. Esto indica que la «invocación» es una acción simultánea (part. de pres.) o anterior (part. aor.) a la del verbo principal, que es el sacrificio de la víctima si se trata de los sacerdotes profesionales.

224. *2 Thes* 3,8-9; cfr. M. GUERRA, *Ministerios de los directores*, cit., 42-45.

225. *Lumen gentium* 10; cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio y el ministro de la Eucaristía en las primeras comunidades cristianas*, en *Teología del Sacerdocio* 9 (1977) 50-60, 113-18.

institucionales, profesionales, de Israel así como los poseedores del sacerdocio natural tenían el sacerdocio de un modo permanente, vitalicio. Y su realidad sacerdotal es el trasfondo del sintagma que designa a los dirigentes y sacerdotes de la comunidad corintia: «los que invocan el nombre del Señor». A ellos alude esta fórmula de innegable influjo veterotestamentario a través de los LXX. Permanente era también el sacerdocio de los sacerdotes no bíblicos que aparecen invocando a la divinidad antes de sacrificar la víctima en los textos ya citados; b) La equiparación, aunque en distinto nivel, del «puesto» o «cargo» de los directores de la comunidad corintia y el de S. Pablo y Sóstenes. Esta equiparación, en cuanto al aspecto que ahora nos interesa, se deduce de la fórmula: «en todo *tópos* de ellos *(epikaloúmenoi)* y nuestro (de Pablo y Sóstenes)» (1 Cor 1,2 c). c) La función «capital», «de cabeza», directora de los *epikaloúmenoi* en la estructuración orgánica (σύν) de los simples fieles, de los «santos por vocación», y de los fieles, santos, constituidos en autoridad y servicio ministerial en cada comunidad, a saber, los *epikaloúmenoi* en este protocolo, los *episkopoi* en el de la carta a los Filipenses, los *hegoúmenoi* en el escatocolo de la epístola a los Hebreos, los *prohistámenoi* en el de la primera a los Tesalonicenses, etc. d) Lo confirma el uso del participio de presente ἐπικαλούμενοι. Pues desde el punto de vista sintáctico lo específico de los participios de presente consiste en indicar en primer lugar el aspecto verbal, que en ellos es durativo, no puntual, momentáneo, como el de aoristo, ni perfectivo como el de perfecto. La permanencia de su acción se adapta a la del verbo principal. Pues, en segundo lugar, suelen expresar la noción temporal, pero no absoluta, a saber, pasada, presente o futura, sino relativa, o sea, en relación con la del verbo principal. El participio de presente indica la duración *(aspecto verbal)* de una acción simultánea *(tiempo relativo)* a la del verbo principal, no anterior (part. de aoristo), etc. [226]

Téngase en cuenta, además, que uno de los valores de la voz media griega es el «dinámico o intensivo», a saber, el expresivo de una intervención activa, peculiar, del sujeto en la acción verbal, por ej. πελιτεύω (voz activa) «soy ciudadano». En cambio, πολιτεύομαι

226. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del*, cit., 297-300; F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentliche*, cit., números 318-19; C. F. MOULE, *An Idiomabook of New Testament Greek* (Cambrigde 1971) 99-103. Téngase además en cuenta lo que se dice en la nota 220.

(voz media) «desempeño mis deberes políticos interviniendo en la política de modo profesional, soy político», si bien también puede significar «actúo como ciudadano votando —circunstancialmente—» [227].

Los *epikaloúmenoi* poseían su misión cúltico-sacerdotal no de un modo ocasional. Su *tópos,* cargo, es ése, a saber, celebrar las funciones cultuales, el ofrecer al Señor los dones eucarísticos con las correspondientes «invocaciones», y desempeñar las restantes actividades de los directores de una comunidad cristiana. Por tanto es un término equivalente al actual «sacerdote».

4.2.3.c. *Los «epikaloúmenoi», ministros de la Eucaristía*

La interpretación dada del vers. 2 de la carta a los Corintios ofrece otra aportación de interés para dilucidar la problemática actual en torno a un tema de importancia teológica. Me refiero a la doctrina de algunos autores modernos, por ejemplo, Hans Küng, K. H. Schelkle, según los cuales, al menos en Corinto, se celebraba la Eucaristía por los fieles, carismáticos o no, sin la intervención de nadie especialmente capacitado para ello, sin sacerdotes ministeriales. La conclusión es obvia. Para unos, se reconocería de este modo en las comunidades protestantes, carentes de sucesión ministerial mediante la imposición de manos episcopal, un ministerio en la línea de acceso carismático [228]. Para otros (K. H. Schelkle, etc.), más que una motivación «ecuménica» o, más acertadamente, irénica, se trata de atender a una posible situación límite, a circunstancias y casos extraordinarias [229]. La razón es también obvia. Si, al menos, se ha dado un caso (Corinto) de celebraciones eucarísticas sin sacerdote ministerial, ¿por qué no admitir la posibilidad e incluso la realización de su repetición o reactualización, por lo menos, en circunstancias extremas, en situaciones límite, por ej. personas privadas de libertad en campos de concentración o en Gulags sin sacerdote? La historia demuestra que, una vez admitida la posibilidad extrema, no es difícil pasar a su normalización, a considerar ordinario lo admitido, en un principio, como sumamente extraordinario y raro. La traducción e interpretación, que acabo de exponer, del pro-

227. Cfr. M. GUERRA, *o.c.,* 286; C. F. MOULE, *o.c.,* 14-26.

228. Cfr. p. ej., H. KUNG, *Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión apostólica,* en *Concilium* 34 (1968) 38; IDEM, *La Iglesia* (Barcelona 1968), 479-80. Respecto del nombrado a continuación de H. Kung, cfr. K. H. SCHELKLE, *Servicio y ministerio en las iglesias de la época neotestamentaria,* en *Concilium* 43 (1969) 365.

229. Esta justificación es sugerida también por N. M.ª GARIJO GUEMBE, *Naturaleza del ministerio sacerdotal,* en *Seminarios* 21 (1975) 377.

tocolo de la primera carta a los Corintios retira cualquier punto de apoyo a esta hipótesis. Pero este tema puede verse ampliamente expuesto en otro estudio monográfico, dedicado precisamente al sacerdocio y el ministro de la Eucaristía en las primeras comunidades cristianas [230].

4.2.3.d. *Justificación de la ausencia de la designación* ἱερεῖς *«sacerdotes»*

La designación «invocadores del nombre del Señor...» (1 Cor 1,2) alude al ministerio cúltico de los directores de la comunidad cristiana en Corinto. Si es así, ¿cómo o por qué no son llamados ἱερεῖς, sino ἐπικαλούμενοι? La respuesta es sencillísima: porque no podrían ser nombrados así.

Si se exceptúa una alusión al sacerdocio de la Iglesia (Hebr 13,10), la epístola a los Hebreos habla únicamente del sacerdocio de Jesucristo, y más de su sacerdocio celeste que del terrestre [231]. La carta de S. Pedro se refiere al sacerdocio común a todos los cristianos [232]. El Apocalipsis habla de éste [233] así como del sacerdocio de los mártires [234]. Pero ningún escrito neotestamentario alude explícitamente al «sacerdocio» ni a los «sacerdotes» ministeriales; ni siquiera los Apóstoles son llamados sacerdotes. El evangelista S. Juan es llamado «sacerdote», pero por Polícrates ya a finales del s. II [235].

La designación «sacerdote», aplicada a ministros de la Iglesia, hace su aparición cuando la Didaqué, de datación no segura [236], llama «sumos sacerdotes» a los profetas [237], e, implícitamente, simples «sacerdotes» a otros, presumiblemente a los *epískopoi,* consignados en 15,1-2 como «administradores» locales del ministerio de los profetas «para vosotros» y «los honrados entre vosotros con los profetas» [238] tras exponer la celebración del «sacrificio (θυσία)» [239]. Puede

230. Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio y el ministro,* cit., 43-118.
231. *Heb* 10,20-21; cfr. notas 246 y ss.
232. *1 Pet* 2,8-9.
233. *Apc* 1,5; 5,9-10.
234. *Apc* 20,4-6.
235. EVS *Hist. Ecle.* 5,2 MG 20,494. ¿S. Juan es llamado así en el sentido cristiano o simplemente porque, según Polícrates, pertenecía a la tribu levítica?
236. Ultima década del s. I o comienzos del II.
237. *Did.* 13,3.
238. Sobre el sentido jerárquico de «los honrados», cfr. M. GUERRA, *Cambio de terminología de «servicio» por «honor-dignidad» jerárquicos en Tertuliano y S. Cipriano,* en *Teología del Sacerdocio* 4 (1972) 295-313.
239. *Did.* 14. En la segunda mitad del s. II aparece en los escritos de S. Ireneo (*Adu. haer.* 4,8,3; 5,34,3 [ML 7,994-95; 8,1217]). Puede verse el texto griego en A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon. Contre les héréses* (París, SC 100 y 153, 1965-1969)

decirse que los términos ἱερεύς y *sacerdos* en latín consiguen imponerse en la primera mitad del siglo II con toda la gama semántica que poseerán desde entonces hasta nuestros días [240].

Pero la ausencia del término «sacerdote» como designación de los ministros jerárquicos de la Iglesia no implica que de hecho no hubiera sacerdotes en las primeras comunidades cristianas. Hay que valorar adecuadamente las condiciones del *argumentum ex silentio,* el carácter ocasional de las fuentes, la variedad lexical de los distintos autores y amanuenses, así como la imprecisión terminológica. Además hay razones positivas que justifican la ausencia de esta designación. Los autores [241] coinciden en explicarla por la intención de evitar cualquier riesgo de confusión de los ministros dotados del sacerdocio cristiano con los sacerdotes judíos, especialmente en el caso de los convertidos al cristianismo [242], como si este título despertara sentimientos hostiles en los discípulos por culpa de la activa intervención de los sacerdotes judíos en el proceso, pasión y muerte de Jesucristo. Mas esta razón no basta por sí sola para justificar esa ausencia. Si bastara, resultaría mucho más enigmática la concesión del título «sumo sacerdote» al mismo Señor. Hay otras razones convincentes, que se reconducen todas a la esencial novedad de Jesucristo. Me limito a enunciarlas: a) la unicidad del sacerdocio cristiano: «Jesucristo, único sacerdote de la Nueva Alianza», y su participación por los sacerdotes ministeriales; b) la novedad de la función evangelizadora, que no poseían ni los sacerdotes judíos ni los de las religiones greco-romanas; c) la novedad de la Sagrada Eucaristía en cuanto que no es otro «sacrificio» que se añada al único sacrificio de Cristo en la Cruz, sino su misma «representación» sacramental, que la teología posterior expresará como sacrificio «incruento» [243]. Estas diferencias esenciales justifican que los hagiógrafos y primeros escritores cristianos no aplicaran ni una vez

472 y 432. Sobre el alcance del término «sacerdotes» en estos pasajes y su aplicación a los poseedores del sacerdocio ministerial (Apóstoles y sus sucesores), cfr. J. A. ALDAMA, *El sacerdocio ministerial en S. Ireneo,* en *Teología del Sacerdocio* 4 (1972) 111-42.

240. Cfr. sus significados: obispo, presbíteros, sacerdotes de las religiones no cristianas, del judaísmo, etc. en la *Tradición Apostólica,* en *Tertuliano,* (nacido hacia el 160) y en S. Cipriano (1.ª mitad del siglo III) y todas las citas en M. GUERRA, *El sacerdocio y el ministro de la,* cit., 63-65.

241. Y. M. CONGAR, *Sacerdocio y laicado* (Barcelona 1964), 85; J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdote de l'evangile* (París 1966) 207.

242. *Act* 6,7,36-37.

243. Las expongo y desarrollo en otro estudio, *El sacerdocio y el ministro de la,* cit., 72-85.

este título a los sacerdotes ministeriales cristianos, que, por esas mismas razones, eran esencialmente distintos de todos los restantes sacerdotes tanto veterotestamentarios cuanto extrabíblicos [244], aunque todos coincidían en ser «invocadores» de la divinidad.

Como la realidad o el significado era diferente, debieron pasar bastantes décadas antes de que el significante ἱερεύς recibiera este nuevo contenido semántico. Pues ἱερεύς y *sacerdos* aparecen vinculados con el sacrificio precisamente cruento hasta en su misma etimología: «sacrificador» [245]. De ahí la vigencia del adagio *sacerdos propter sacrificium*. De ahí también que Jesucristo sea llamado «gran sacerdote» [246], «sumo sacerdote» [247] e incluso «gran sumo sacerdote» [248]. Y es llamado así porque realizó el significado etimológico y real de esta palabra. «Por el derramamiento de su propia sangre» en la cruz «Cristo llegó a ser sumo sacerdote» junto al Padre [249]. A. Vanhoyen [250] insiste en la vertiente interior de la víctimación como definitoria del sacerdocio y del sacrificio de Cristo en la carta a los Hebreos. Tiene razón desde la realidad revelada y cristiana. La victimación sacerdotal de Cristo, según la epístola a los Hebreos, va vinculada ciertamente a su oblación interna; proviene de su interior disposición obediencial al Padre [251]. Pero, además del sacrificio interior, hay también, un sacrificio exterior, objetivo, cruento, con «derramamiento de sangre» [252]. Y éste —no aquél— hizo posible que Jesucristo fuera llamado sacerdote por los cristianos del primer siglo y medio después de su muerte, convertidos del judaísmo y de las religiones grecoromanas. Por esto mismo son llamados «sacerdotes» los mártires [253]. Si son llamados así todos los bautizados, capacitados por ello para «ofrecer sacrificios espirituales...» —no cruentos—, se debe a la traslación del «sacerdocio» de todos los israelitas a todos los miembros del nuevo Israel [254]. En cambio, la función de los sacerdotes mi-

244. Cfr. M. Guerra, *La función sacrificial, definitoria del sacerdocio en las religiones étnico-políticas*, en *Teología del Sacerdocio* 2 (1970) 247-81.
245. Cfr. M. Guerra, *El sacerdocio y el ministro de*, cit., 79-81.
246. *Heb* 20,21.
247. *Heb* 2,17; 3,1; 4,14-15; 5,5,10; 8,21; 9,11; *1 Clem* 36,1, etc.
248. *Heb* 4,14.
249. *Heb.* 9,11-12; cfr. también 5,1-10; 9,11-18.
250. A. Vanhoyen, *De aspectu oblationis christi secundum hebraeos*, en *Verbum Domini* 37 (1959) 38; Idem, *Le coeur sacerdotal du Christ dans les écrits du Nouveau Testament*, en *Teología del Sacerdocio* 18 (1984) 47-67.
251. *Heb* 5,7-10; 7,27; 9,14; 10,5-10; 12,2.
252. *Heb* 9,12,14,22 ss.; 10,19; 12,24; 13,12,20. Y con «su muerte» *Heb* 9,15.
253. *Apc* 20,4-6.
254. *1 Pet* 2,8-9 cita de *Ex* 19,1-6; *Is* 61,6. Sobre el tema de la consagración, elección, separación y santidad de Israel, base del sacerdocio del «pueblo esco-

nisteriales cristianos es mucho más amplia que la específica, sacrificial, de los sacerdotes judíos y greco-romanos. Y, para mayor diferencia, el «sacrificio cristiano», llamado en los primeros documentos προσφερεῖν τὰ δῶρα, *offerre munera* «ofrecer dones» [255] consiste en eso, en el ofrecimiento, «ofertorio» de unos dones (pan-vino) que se transubstancian en el Cuerpo y la Sangre del Señor sin derramamiento de sangre; se trata de una «oblación», en sentido amplio «sacrificio» incruento. No deja de ser sintomático que se hable de «θυσία sacrificio» inmediatamente después de haber llamado «sacerdotes» a unos ministros eclesiales (los profetas) por vez primera en un documento cristiano [256]. Al no coincidir la función ni la naturaleza del sacrificio, resulta lógico que tampoco se dé, por el momento, intercambio del título «sacerdote». Con el tiempo los jerarcas de la Iglesia serán llamados sacerdotes, pero entonces este término enriquecerá su polisemia con un nuevo significado.

5. *La primitiva comunidad cristiana de Corinto, ¿modelo de comunidad carismática?*

Cuando se habla de la comunidad cristiana de Corinto durante el tiempo apostólico o al comentar las cartas paulinas a esta comunidad, es ya un tópico usar, citándola o sin citarla textualmente, la afirmación de A. Deissmann: *Der erste Korintherbriefe est das klassichte Dokument dieses vorchrischlichkarismatischen Zeitalters* [257]. Esta visión de Corinto como modelo de comunidad carismática en los primeros tiempos de la Iglesia al trasluz de la primera carta paulina a los cristianos de Corinto ha sido y es la sentencia aceptada por los teólogos y escrituristas protestantes. En nuestros días son también varios los católicos que comparten esta teoría. La comunidad de Corinto, sin organización jerárquica ni jurídica de ningún género, es uno de tantos casos que ponen en evidencia el influjo de la ideología (negación del origen divino de la jerarquía) o de la supuesta conveniencia pastoral (búsqueda de un antecedente justificativo de la celebración eucarística sin sacerdote en casos extre-

gido», cfr. L. CERFAUX, *Le privilege d'Israel suivant S. Paul*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 17 (1940) 5-26.

255. *1 Clem* 44,4; IUST., *Apol* 1,65,3; 1,67,5; TERTULL., *Virg. uel.* 9; *Exhort. cast.* 2,7; *Cult. fem.* 2,11, etc.

256. *Did* 13,3; 14,1.

257. A. DEISSMANN, *Paulus* (Tübingen 1923), citado por A. WIKENHAUSER, *Die kirche als mysterische Leib Christi nach dem Apostol Paulus* (Münster² 1940) 78.

mos) en la lectura e interpretación de un texto. Esta hipótesis, afirmada como tesis, se apoya, entre otras razones, en la ausencia de jerarcas tanto en el protocolo como en el escatocolo de las cartas paulinas a los corintios, ausencia que no suele aparecer en las restantes epístolas. Se apoya asimismo en que S. Pablo habla de los carismas y de las personas carismáticas en los capítulos 12-14 de la 1.ª Cor. Pero no se plantean dos posibles interrogantes, que podían llevar a la respuesta acertada, a saber: ¿No serán designados los directores corintios con un término distinto de los empleados en otras cartas y libros del N. Testamento? ¿Las personas carismáticas son siempre y solamente carismáticas o, en algunos casos al menos, por lo menos algunas de ellas están además dotadas de autoridad jerárquica?

Este estudio ha demostrado que en Corinto, al frente de la respectiva comunidad cristiana había unos directores. Y doy fe que lo ha hecho a pesar de que su punto de partida y su intención primera fue el deseo de aclarar una perícopa, cuyas traducciones aparecen obscuras a la mente de cualquier lector, filólogo clásico o no. Pero alguien puede sugerir que la función cúltico-sacerdotal correspondería a las personas carismáticas, de las cuales habla S. Pablo en esta misma epístola [258]. En principio es posible. Pero, si se admite esa hipótesis, hay que tener en cuenta la interpretación contextual de los carismas, o sea, su lectura complexiva y real, no obstinadamente disyuntiva, típica del *allein* protestante. Debe reemplazarse la disyuntiva «o» por la copulativa «y» en éste como en tantos otros casos: personas carismáticas y (no «o») jerárquicas, Sagrada Escritura y Tradición, Sacerdocio común y ministerial, etc. Las personas carismáticas no eran necesariamente unos cristianos cualesquiera. Podía haber, y de hecho había, cristianos no simplemente carismáticos, sino personas carismáticas que, al mismo tiempo, desempeñaban «ministerios» [259], o sea, se trataba de personas que eran, a la vez, carismáticas y jerárquicas, si bien en los caps. XII-XIV de esta epístola prevalece el primer aspecto.

Esta conjunción de la doble vertiente ministerial —jerárquica y carismática— pneumática, está exigida por varias razones, que ahora me limito a enumerar: a) Su mención en el protocolo de esta carta con el mismo esquema redaccional e idéntica estructuración de la comunidad que en el de la carta a los Filipenses. Y en ésta

258. *1 Cor* 12-4-10 ss., 27-31; 14,1-33.
259. También «carismas» dentro de la Iglesia: *1 Cor* 12,4.

los *episkopoi* son jerarcas ministeriales, pero no carismáticos, al menos de acuerdo con lo que puede deducirse del texto; b) El alcance de la partícula σύν, ya expuesto, que les concede categoría de cabeza de los simples fieles, sean éstos carismáticos particulares o no; c) Su vinculación directa con el Apóstol, cabeza de la primitiva comunidad cristiana en Corinto. Su colegio director, residente habitualmente en el mismo Corinto, está formado por estos *epikaloúmenoi* como el de la Iglesia de Filipos lo estaba por los *episkopoi*. El colegio director dependía directamente del Apóstol o tal vez de Sóstenes en el supuesto de que éste fuera corintio —admitido generalmente por todos los comentaristas— y, además, la cabeza monárquica —obispo en el sentido actual de esta palabra con las naturales variantes accidentales— de la comunidad cristiana. El habría ido a informar a S. Pablo de los abusos introducidos en la vida y celebraciones comunitarias, tema de esta primera epístola [260] así como las preguntas que le han hecho sobre diversas cuestiones dogmáticas y morales [261]. Es lo que hizo Epafrodito «enviado vuestro (de los cristianos filipenses) y encargado por vosotros de socorrerme» (llevarle lo recogido en una colecta), a quien llama a continuación del nombre propio «el hermano (como a Sóstenes) y colaborador y conmilitón mío» [262]. Sóstenes en Corinto y Epafrodito en Filipo desempeñarían la misma función que Timoteo en Efeso, donde contaba con los *presbyteroi,* miembros del colegio director local [263].

Está de más decir —por tratarse de algo evidente— que va siendo superada la concepción de lo carismático y de lo ministerial, jerárquico, como si fueran realidades irreconciliables hasta el punto de que, por la forma en que algunos se expresan, como si no pudiera coincidir su presencia en la misma persona, mucho menos durante las primeras décadas de la Iglesia, a pesar de que nadie tan carismático y a la vez tan jerárquico como cualquier Apóstol. Ha sonado la hora de despojarse de la prevención contra la complementariedad de ambas funciones: la carismática y la jerárquica. Y esto vale para los primeros años del cristianismo y también para nuestro tiempo. Por tanto puede alguien afirmar la identidad de los *epikaloúmenoi* con algunas de las personas carismáticas, de que habla

260. *1 Cor* 1,11-6, 20; 11,2 ss.
261. *1 Cor* 7,1-11,1; 15,1-58.
262. *Phil* 2,25.
263. *Act* 20,17 y ss.; *1 Tim* 3,1-7; cfr. M. GUERRA, *Episcopos y,* cit., 284-90, 308-22 el alcance de los términos usados, especialmente del singular colectivo: *episkopos.*

la carta a los Corintios. En este caso, supuesta la intercambiabilidad o confluencia de lo carismático en lo ministerial-jerárquico, lo cual es innegable en no pocos jerarcas de la historia de la Iglesia, los *epikaloúmenoi,* directores-sacerdotes, al mismo tiempo jerarcas y carismáticos —aunque de rango jerárquico inferior— serían como los «profetas» de la Didaqué, a los que llama explícitamente «sacerdotes» (*Did* 15,1). Pero de ellos, así como de su función ministerial y del valor del vocablo «carisma» en los primeros siglos de la Iglesia junto con la condición carismática de los *presbyteroi* efesinos, hablo en otro estudio [264].

6. *Conclusiones*

Del análisis, traducción e interpretación, realizados en este estudio, fluyen las siguientes conclusiones. Las enuncio con la brevedad específica de todo resumen conclusivo.

1. El verbo ἐπικαλέω, ya en virtud de su misma etimología (καλέω = «llamar», ἐπί = «sobre»), tiene cuatro significados principales: a) «Poner un sobrenombre, apodar» a alguien o algo; b) «Llamar, nombrar» a alguien o algo; c) «Recriminar, inculpar, demandar, acusar, denostar»; d) «Pedir auxilio, ayuda». La vertiente transcendente de este último aspecto semasiológico se identifica con la oración epicleica :«invocar a la divinidad», tarea específica de cualquier persona religiosa y especialmente de los sacerdotes inmediatamente antes de realizar el sacrificio público, oficial, a veces también después del mismo. Son los significados que —con variadas matizaciones— tiene ἐπικαλέω en los textos extrabíblicos, presentes también (excepto el expuesto en 2.3) en los bíblicos (A. y N. Testamento).

2. Los sacerdotes no bíblicos pronuncian la oración epicleica de ordinario, inmediatamente antes de sacrificar las víctimas del sacrificio público, oficial.

3. La acción de «invocar» a la divinidad puede consistir simplemente en pronunciar su nombre propio una o varias veces o también en una oración generalmente breve que impetra la protec-

264. M. GUERRA, *El sacerdocio y el ministerio de la...*, cit., 97-102.

ción divina adaptada a cada circunstancia concreta en la que es pronunciada.

4. *Epikaléo* tiene de ordinario sólo valor genérico, a veces el específico, nunca el técnico (no es un tecnicismo en su sentido estricto) a no ser que se tenga por tal su significado prevalente, casi único, en determinados contextos y géneros literarios, por ejemplo, «demandar, acusar, reprochar...» en el retórico-judicial (Antifonte, algunas inscripciones), «pedir ayuda» a otros, generalmente a los aliados, en los historiadores (Heródoto, Tucídides), «invocar-pedir ayuda» a la divinidad en el contexto religioso (textos extra-bíblicos, en el A. y N. Testamento) así como en la oración epicleica no de cualquier creyente, sino de los sacerdotes no cristianos, israelitas y cristianos.

5. Hay oraciones epicleicas sacramentales (bautismo, Eucaristía) y no sacramentales.

6. La fórmula «Invocar el nombre del Señor» es un semitismo, en concreto un hebraismo, pero no directo o tomado del original hebreo veterotestamentario, sino indirecto, es decir, a través de la versión del A. T. al griego, hecha por los LXX, o sea, un septuagintismo.

7.—Los ἐπικαλούμενοι de 1 Cor 1,2 eran los directores o miembros del colegio director de la comunidad cristiana de Corinto, similar a los existentes en las restantes iglesias locales ya desde sus mismos comienzos. Desempeñan su ministerio director bajo la dirección monárquica, apostólica, de S. Pablo y, probablemente, la intermedia de Sóstenes.

8. La palabra castellana que refleja más fielmente el doble aspecto semántico: a) local, b) de autoridad, cargo, tanto de τόπος como de *locus,* su traducción latina en la Vulgata y fuera de ella, es «puesto», expresiva también de «lugar» y de «cargo». En 1 Cor 1,2 significa el «puesto ministerial», «el cargo» tanto de los destinatarios principales: αὐτῶν, a saber, los *epikaloúmenoi,* como de los remitentes: ἡμῶν, o sea, Pablo y Sóstenes «el ἀδελφός = hermano» de S. Pablo no sólo en la fe, sino también por estar investido de autoridad jerárquica aunque inferior a la apostólica de Pablo.

9. Los «directores» de la comunidad cristiana en Corinto son llamados aquí ἐπικαλούμενοι = «invocadores del nombre del Señor», porque se alude a su ministerio cúltico-sacerdotal, alusión ocasio-

nada por el trasfondo veterotestamentario de este sintagma y porque S. Pablo habla sólo dos veces de la Sagrada Eucaristía en todas sus cartas y las dos precisamente en esta su primera epístola a los Corintios.

10. El ministerio de estos *epikaloúmenoi* no es circunstancial sino permanente. Son, pues, «directores» y, además, «sacerdotes» en la comunidad cristiana de Corinto.

11. En la designación de estos directores de la comunidad corintia late la epiclesis eucarística, presente en la Sagrada Eucaristía ya desde el N. Testamento hasta nuestros días.

12. No son llamados ἱερεῖς = «sacerdotes» porque no podían ser nombrados así. Ningún ministro cristiano, ni siquiera los Apóstoles, es llamado «sacerdote» en el N. Testamento ni varios decenios después. El término ἱερεύς decía relación esencial al sacrificio cruento y la sacrificial era la función definitoria, específica, de los sacerdotes judíos y de los greco-romanos. Pero la Eucaristía no es un sacrificio cruento. Jesucristo es llamado «sumo sacerdote...» (epístola a los Hebreos) por haberse victimado en la cruz con derramamiento de sangre. Además del ministerio cúltico, a los «directores de las comunidades cristianas les compete el ministerio de la evangelización, ausente de los sacerdotes greco-romanos y de los judíos. Al no coincidir la función ni la naturaleza del sacrificio era lógico que no hubiera intercambio del título ἱερεύς hasta que con el tiempo, gracias al uso, se enriqueció con un nuevo matiz semántico dentro del vocabulario cristiano.

13. La primitiva comunidad cristiana de Corinto no testifica un carismatismo inicial. Al frente de la misma hay unos directores, cuyo enunciado en plural (como el de los restantes términos jerárquicos en su nivel local: ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, ἡγούμενοι, etc., en el N. T.) insinúa su colegialidad.

14. No se puede hablar de la Eucaristía celebrada en Corinto sin sacerdote ministerial. Las primeras celebraciones eucarísticas, cuyos excesos corrige S. Pablo, tendrían lugar en Corinto con la participación de todos los bautizados, pero realizadas por los constituidos en su «puesto» o «ministerio» cúltico permanente, los *epikaloúmenoi,* fueran estos sólo jerarcas o estuvieran además dotados de dones carismáticos.

15. Debe modificarse la puntuación tradicional, y poner dos

puntos (:), en vez de coma (,), después de Κορίνθῳ, dos puntos equivalentes a «o sea, es decir», que introducen la descripción de los dos elementos que estructuran la «Iglesia de Dios en Corinto», a saber, los simples cristianos y sus directores o cristianos constituidos en autoridad eclesial, en este caso local. Además, sobra la coma entre τόπῳ y αὐτῶν, puesta por algunos traductores y ediciones críticas con la intención de resolver las aporías interpretativas de esta perícopa mediante la epanortosis, figura retórica inexistente aquí.

16. He aquí la traducción acertada de todo el protocolo de la primera carta paulina a los Corintios:

> *Pablo, por voluntad de Dios llamado a ser Apóstol de Cristo Jesús, y el hermano Sóstenes, a la Iglesia de Dios que está en Corinto:* (o sea) *a los santificados en Cristo Jesús, santos por vocación, en comunidad orgánica con los invocadores del nombre de nuestro Señor Jesucristo en cualquier puesto* (ministerial) *suyo y nuestro. Gracias a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.*

17. Esta interpretación sintoniza especialmente con el protocolo de la carta paulina a los Filipenses y es confirmada por él, pues en él mismo se alude indiscutiblemente a los miembros del colegio director de la comunidad cristiana:

> *Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús, a todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipo, en comunidad orgánica con los episcopos y diáconos. Gracias a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.*

18. De esta manera, el texto adquiere un rigor lingüístico indiscutible y manifiesto, dentro de su peculiar terminología, una «eclesiología» que es la que se explicitará en la composición que la Iglesia adquiere de sí misma en la gran época patrística. La Iglesia de Corinto no es una amalgama indiferenciada de creyentes sobre los que «sopla» el Espíritu sino que responde a lo que llamamos en teología la «estructura fundamental de la Iglesia» [265]: en Corinto se realiza la *congregatio fidelium* que es la Iglesia con su intrínseca y esencial articulación que dimana del Bautismo, por una parte,

265. P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENAUS, F. COURTH, Ph. SCHÄFER, Her., *Veritati catholicae*. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Her. Geburtstag, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246.

y de la presencia, por otra, de unos ministros que presiden la Eucaristía y gobiernan la comunidad permaneciendo santos —fieles y ministros— bajo la autoridad del Apóstol y recayendo sobre ellos los dones del Espíritu.

M. Guerra
Facultad de Teología
del Norte de España
BURGOS

SUMMARIUM

DE «EPIKALOUMENOIS» IN 1 COR 1,2, QUI SUNT PRAESIDES ET SACERDOTES CHRISTIANORUM COMMUNITATIS IN CORINTO

Cum plurimae atque incertae in vernaculam linguam exstent versiones huius Pauli textus, auctor considerationem philologicam instituit de prologo (sic dicto protocollo) Epistulae 1ae ad Cor., ut versionem denique statuat quam fidelissimam, et primo praecipue agit de ipso vocabulo «epikaloumenoi», deinde seiscitat quid «topoi» significet. Quamvis verbum epikaleo *eiusque familia sensum tantum genericum habere soleant, attamen in quibusdam contextibus peculiaribus sensum specificum tenent, sicut accidit e.g. cum de rebus religionis agatur. Illa sententia —nomen Domini invocare videtur esse semitismus in libris Novi Testamentis ingressus ob influxum versionis LXX—. Inter corinthios ergo noncupabantur «epikaloumenoi» viri qui in Collegio adunati communitati christianorum praeerant et munus suum exercebant subductu et apostolica auctoritate Sancti Pauli. Attamen «epikaloumenoi» etiam sensum quoddam habet religosum atque in obliquo manifestat viros illos fuisse quodammodo sacerdotes vel ministros permanentes divini cultus. Si nou dicuntur aperte sacerdotes hoc tribuendum est desiderio ne* epikaloumenoi *habeantur tamquam sacerdotes commentitiorum graecorum vel romanorum deorum.*

Quam ob rem minime statuere licet ecclesiam Corinthiorum fuisse spiritualem vel —ut dicunt— charismaticam, sine ministris hierarchicis, et ibi Eucharistiam celebrari absque sacerdotibus ordinatibus. Illi autem «epikaloumenoi» praeter munus regendi etiam munus habebant vel locum celebrandi cultum. Haec textus explanatio circa protocollum 1 Cor concordat et fere ad litteram consonat cum protocollo epistulae Pauli ad Philippenses.

SUMMARY

THE «EPIKALOUMENOI» OF 1 COR 1,2, DIRECTORS AN PRIESTS OF THE CHRISTIAN COMMUNITY IN CORINTH

The text of 1 Cor 1,2 has mader up attrue cruz interpretum. *The existance of different versions and interpretations, oblige the author to carry out a serious phi-*

losophical study in order to find out the exact meaning of the text and its correspon ding interpretations.

The word epikaleo, *in both the extrabiblical texts and the biblical ones, enclose a double value: one of them static-in which case it would mean* nickname, name *and the other dynamic, meaning* ask for help or assistance *or it could also mean* blame or accuse. *This concretion of the invocation in favour of something or someone —ask for help in favour of— is the epiklesis, invocation or epicleic prayer to a God, either through a simple invocation of his name, or through a simple prayer formula, be fore every action, especially when in necessity or in possible danger. One kind of epicleic prayer was that of the priests who in natural and professional priesthood used to invoke over the sacrificial victim just before and in the same instant it was sacrificed.*

In the biblical texts (Old and New Testament), epicleic prayer ascends from the individual or community indigence, and invokes God who grants what is asked for. Ordinarily, it is an asking prayer or, less frecuently, of thanksgiving. The epicleic prayer defines the function of the Israelian priesthood in such a way that the tem ple is defined as the place where the name of the Lord is invoked. *In the New Testament, a few texts appear in which the sintagma* invoke the name of the Lord *is synonymous to Christian. To be a Christian comes from an invocation, the constitu tive of the baptismal rite. Together with the sacramental epicleic prayer, others, which are not sacramental, appear. The formula,* invoke the name of the Lord *in 1 Cor 1,2 is an indirect semitism taken from the original in Hebrew through the version of the LXX.*

The epikalóumenoi of 1 Cor 1,2 were the directors or members of the directing college of the Christian community of Corinth. This is confirmed by the ministerial meaning of topos *(the correct translation of adelphós and of the sintagma autōn kai hemōn) as well as the confrontation between this protocol (1 Cor 1,2) and that of the Letter to the Philippians. Therefore, the addressees of the First Letter to the Corinthians are* the whole of the Church of God, *that is, all Christians and all* the sanctified in Christ Jesus, saints by vocation *(1 Cor 1,2a) and their directors:* the invokers of the name of... *(1 Cor 1,2 b).*

The Spanish word which best contains the double meaning, (local and authori tative) of the Greek term topos *is* post. *In 1 Cor 1,2, it is equivalent to ministerial post, charge for the principal addressees (autón, that is, the epikalóumenoi) as well as for the senders (hemón, i.e., Paul and Sostenes,* adelphos *of Saint Paul not only in faith, but also for being invested with hierarchical authority).*

The directors of the Christian community of Corinth are called epikalóumenoi because in Saint Paul's Letter, their is an allusion to the priestlycult ministery. St Paul speaks only twice of the Holy Eucharist in his letters, boths times in this 1 Cor. They are not called priests because they could not be named like that. Not even the Apostles are called priests in the New Testament. The term priest, *in Graek made an essential relationship to the bloody sacrifice, and the sacrificial was the specific function of the Jewish and Greek-Roman priests.*

One cannot talk of the Eucharist celebrated in Corinth without priests, nor is it possible to adduce the explanation that in Corinth there were no ministerial priests.

The traditional punctuation of 1 Cor 1,2 should be modified to put a colon after Corinth, instead of a comma, equivalent to that is, that is to say. *After that, the two integrating states of the* Church of God in Corinth *are explained, that is, the simple Christians and their directors (or Christians constituted in ecclesial authority in this local case). The comma between* tópo *and* auton, *is unnecessary. It was put there by some translators and critiques of editions, with the aim of resolving the interpretative apories of this pericope using esparnortosis, a rhetorical figure here inexistant.*